

ფრიდრიხ ენგელსი

ლუდვიგ ფეიერბახი

და

კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული

რედაქციით

თარგმნილი გერმანულიდან

გ. ძიძოძის მიერ

1 9 3 2

სახელმწიფო გამომცემლობა

ტ ფ ი ლ ი ს ი

სახელგამის 1-ლი სტაჰბა
პლენანოვის პრ. № 91.
შეკვეთის № 474.
მთავლიტი № 997.
ტირაჟი 15 000

ს ა რ ა მ ე მ ი

ქართული თარგმანის რედაქტორის წინასიტყვაობა . .	83- V
ავტორის წინასიტყვაობა .	1
ლუდვიგ ფეიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული.	3
დამატება	63
> კარლ მარქსი მე-XVIII საუკუნის ფრანგულ მატერიალიზმზე	65
კარლ მარქსი ფეიერბახის შესახებ . .	76
დანართი რუსული გამოცემისათვის.	81
გ. პლენანოვის წინასიტყვაობა.	83
გ. პლენანოვის შენიშვნები .	113
ლუდვიგ ფეიერბახი (ბიოგრაფიული ნარკვევი). .	176
სახელთა და საგანთა საძიებელი	183

ქართული თარგმანის რედაქტორის წინასიტყვაობა

ფრიდრიხ ენგელსის წიგნი „ლუდვიგ ფეიერბახი“ — ეს მოკლედ და ადვილგასაგები ენით დალაგებული მარქსისტული ფილოსოფიაა. „ანტიდიურინგის“ შემდეგ დაწერილი, იგი ამ ნაწარმოების დებულებებს ანვითარებს, მის პოპულიარიზაციას და მის შემავსებ დამატებას წარმოადგენს.

როგორც გერმანულ გამოცემას, ქართულ გამოცემასაც დართული აქვს კ. მარქსის თეზისებზე ფეიერბახის შესახებ. ჩვენ ამას დაუშვამტეთ სხვა ნაწარმოებიდან ამოღებული მარქსის აზრი საფრანგეთის მატერიალიზმის შესახებ, რასაც ამ საგანთან მჭიდრო იდეური კავშირი აქვს (თვით მთელი ნაწარმოების — „Die heilige Familie etc.“ — თარგმნას შეიძლება კიდევ დააგვიანდეს). ყოველივე ეს არავითარ განმარტებას არ საჭიროებს.

მაგრამ რუსული გამოცემის მსგავსად ჩვენ ამ წიგნს დავურთეთ პლექხანოვის წინასიტყვაობები და შენიშვნები. შეიძლება დაიბადოს კითხვა: რა საჭიროა მარქსიზმის კლასიკურ ნაწარმოებთა გამოცემაში პლექხანოვის კომენტარების შენარჩუნება? სწორედ ამ კომენტარებში აქვს მოცემული პლექხანოვის თავისი მცდარი თეორია „იეროგლიფებისა“, რომელიც ასე მკაცრად გააკრიტიკა ლენინმა; აქვე შეხვდებით სპინოზას მატერიალიზმის და მარქს-ენგელსის მატერიალიზმის თითქმის გაიგივებას. ცნობილია აგრეთვე ლენინის მიერ აღნიშნული ერთი დიდი ცოდვა, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ „პლექხანოვი კანტიანობას (და სეროთოდ აგნოსტიციზმს) აკრიტიკებს უფრო ვულგარულ-მატერიალისტური, ვიდრე დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისით, რამდენადაც იგი ერთი დაკვრით უარყოფს მათ მსჯელობას და არ კი ასწორებს მათ (როგორც ჰეგელი ასწორებდა კანტს)“.

ყველაფერი ეს ცნობილია. პლექხანოვი არ ერიდებოდა თავისი ფილოსოფიური თეორიის დამახინჯებასაც, როდესაც ამას ფრაქციონური ბრძოლის ინტერესი მოითხოვდა. ლენინი სწერდა: „პლექხანოვი თავის შენიშვნებში მახინჯის წინააღმდეგ იმდენად მახინჯს განადგურებაზე არ ზრუნავს, რამდენადაც იმაზე, რომ ფრაქციონური ზიანი მიაყენოს ბოლშევიზმს“. სწორედ ამიტომ პლექხანოვის ამგვარი ფრაქციონური ხასიათის შენიშვნები ჩვენ სრულიად ამოვადგეთ ამ გამოცემიდან, — ისტორიამ უკვე წარმოსთქვა მათ შესახებ თავისი მოუფერებელი მსჯავრი და აქ მათზე შეჩერება არ ღირს.

მაგრამ მიუხედავად ყოველივე ამისა, პლექხანოვს არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა მარქსისტული ფილოსოფიისათვის, მას აქვს ამ ფილოსოფიაში თავისი ადგილი; მისი ხელაღებითი უარყოფა კი არ არის საჭირო, არამედ გამოყენება, გასწორება და დაძლევა. ტყუილად ხომ არ ამბობდა ლენინი: „არ შეიძლება გახდეს ნამდვილი შეგნებული კომუნისტი უმისოდ, თუ არ შეისწავლე — სწორედ რომ თუ არ შეისწავლე ყველაფერი, რაც პლექხანოვს დაუწერია ფილოსოფიაზე, ვინაიდან ეს საუკეთესოა მარქსიზმის მთელ საერთაშორისო ლიტერატურაში“. ეს შეფასება ცოტა არ იყოს გადაჭარბებულად გვეჩვენება დღეს, როდესაც მოგვეპოვება მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარების ლენინური ეტაპი, როძელიც გამოხატულებაა ისტორიაში უმაგალითო რევოლუციონური პრაქტიკისა. მაგრამ ყოველივე ამას თავისი წინაპირობები აქვს და მათ შორის პლექხანოვიც მნიშვნელოვან სიდიდეს წარმოადგენს.

პლექხანოვის ეს კომენტარები, რასაკვირველია, მათდამი ფრთხილი, კრიტიკული მიდგომით, საბოლოოდ ხელს შეუწყობს ენგელსის მიერ განვითარებული აზრების გაგებას და სწორედ ამით ვხელმძღვანელობდით, როდესაც ისინი, ზოგიერთი შემოკლებით, ამ წიგნს დავუერთეთ.

მალაქია ტაროშელიძე.

ავტორის წინასიტყვაობა

თავის თხზულების — „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ — წინასიტყვაობაში (ბერლინი, 1859) კარლ მარქსი მოგვითხრობს, როგორ შეეუდევით ჩვენ ერთად 1845 წ. ბრიუსელში „ჩვენის შეხედულების“, — სახელდობრ მარქსის მიერ შემუშავებული ისტორიის მატერიალისტური ახსნის — „დაპირდაპირებას გერმანული ფილოსოფიის იდეოლოგიისთვის, ნამდვილად კი ანგარიშის გასწორებას ჩვენს წინანდელ ფილოსოფიურ სინდისთან. ეს განზრახვა შესრულებულ იქნა ჰეგელსშემდგომი ფილოსოფიის კრიტიკის სახით. ხელნაწერი, ორი სქელი ფოლიო-ტომი, უკვე დიდი ხანია მისული იყო გამოცემის ადგილას ვესტფალიაში, რომ ცნობა მივიღეთ, — შეცვლილი გარემოებანი მისი დაბეჭდვის ნებას არ იძლევიანო. ჩვენ მით უფრო ადვილად დავეუტოვეთ ხელნაწერი თავგების მღრღნელ კრიტიკას, რომ ჩვენს მთავარს მიზანს — თავისთვის საკითხის გამორკვევას — მივალწიეთ“.

მას შემდეგ ორმოც წელზე მეტმა განვლო, და მარქსი გარდაიცვალა, ისე რომ არც მას, არც მე შემთხვევა არ მოგვცემია დასახელებულ საგანს დაებრუნებოდით. ხანდახან გვილაპარაკნია ჩვენი დამოკიდებულების შესახებ ჰეგელისადმი, მაგრამ დალაგებით ამ საგანზე არაფერი დაგვიწერია. ხოლო ფეიერბახს, რომელიც ზოგიერთის მხრივ საშუალო რგოლს წარმოადგენს ჰეგელის ფილოსოფიასა და ჩვენს მსოფლმხედველობას შორის, შემდეგ არასოდეს არ დაებრუნებივართ.

ამ ხნის განმავლობაში კი მარქსის მსოფლმხედველობამ მომხრეები მოიპოვა გერმანიის და ევროპის გარეშე, მთელი განათლებული კაცობრიობის ლიტერატურაში. მეორეს მხრივ კლასიკური გერმანული ფილოსოფია დღეს უცხოეთში, განსაკუთრებით ინგლისსა და სკანდინავიაში, ერთგვარ აღორძინებას განიცდის, და თვით გერმანიაში, როგორც სჩანს, ყველას

მობეზრდა ის გლახაკური ეკლექტური შეკამადი, რომელსაც იქ უნივერსიტეტებში ფილოსოფიის სახელით აწვდიან.

ამ პირობებში საჭიროდ მივიჩნიე მოკლედ და დალაგებით გადმომეცა ჩვენი დამოკიდებულება ჰეგელის ფილოსოფიისადმი, გადმომეცა როგორც ჩვენი პირვანდელი კავშირის, ისე მასთან განშორების ისტორია. აგრეთვე ვფიქრობდი, რომ ჩვენზე სინიდისის ვალი დარჩა გადაუხდელი: სრული აღიარება იმ გავლენისა, რომელიც ჩვენზე, ჰეგელის მომდევნო ფილოსოფოსებს შორის, ყველაზე მეტად ფეიერბახმა იქონია ჩვენი ლელვისა და ქარიშხლის პერიოდში. ამიტომ, როცა „Neue Zeit“-ის რედაქციამ წინადადება მომცა კრიტიკულად გამეჩინა შტარკეს წიგნი ფეიერბახის შესახებ, მე სიამოვნებით გამოვიყენე ეს შემთხვევა. ჩემი შრომა დაიბეჭდა აღნიშნული ჟურნალის 1886 წლის მე-IV და მე-V რვეულში, ახლა კი გადავხედე და ცალკე ბროშურის სახით ვაქვეყნებ.

სანამ ამ სტრიქონებს დასაბეჭდად გავგზავნიდი, მოვნახე და გადავათვალიერე 1845—46 წლების ძველი ხელნაწერი. იქ დამთავრებული არაა ის თავი, რომელიც ფეიერბახს შეეხება. დამთავრებული ნაწილი შეიცავს ისტორიის მატერიალისტური გაგების გადმოცემას, რომელიც მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რამდენად უსრულო ყოფილა ჩვენი მაშინდელი ცოდნა ეკონომიური ისტორიის დარგში. იქ მოცემული არაა თვით ფეიერბახის მოძღვრების კრიტიკა; ამიტომ ეს ხელნაწერი გამოუსადეგი აღმოჩნდა ჩემი ახლანდელი მიზნისთვის. მაგრამ, სამაგიეროდ, მარქსის ერთ ძველ რვეულში აღმოვაჩინე თერთმეტი დებულება ფეიერბახის შესახებ, მე მათ დამატებაში ვბეჭდავ. ეს დებულებანი წარმოადგენენ საჩქაროდ დაწერილ შენიშვნებს, რომელიც სრულიადაც არ ყოფილა დასაბეჭდად განზრახული და შემდეგ უნდა დამუშავებულიყო, მაგრამ ისინი მეტად ძვირფასნი არიან როგორც პირველი დოკუმენტი, სადაც ახალი მსოფლმხედველობის გენიოსური ჩანასახია მოცემული.

ფრ. ენგელსი.

ლონდონი, 21 თებერვალი 1888 წ.

ლუდვიგ ფეიერბახი
და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის
დასასრული

I

წინამდებარე თხზულებას¹ გადაყევართ იმ ხანაში, რომელიც ჩვენგან მხოლოდ ერთი თაობითაა დაშორებული, მაგრამ იმდენად უცხო გახდა ახლანდელი გერმანიისთვის, თითქო მას შემდეგ მთელს საუკუნეს გაევიდეს. მაგრამ ეს იყო ხანა გერმანიის მზადებისა 1848 წლის რევოლიუციისთვის; და ყოველივე რაც ჩვენში მას შემდეგ მოხდა, მხოლოდ 1848 წლის გაგრძელებას წარმოადგენს, მხოლოდ რევოლიუციის ანდერძის ასრულებას.

ისევე როგორც მეთვრამეტე საუკუნის საფრანგეთში, მეცხრამეტე საუკუნის გერმანიაშიც ფილოსოფიური რევოლიუცია წინ უძღოდა პოლიტიკურ გადატრიალებას. მაგრამ დახეთ როგორ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან ეს ფილოსოფიური რევოლიუციები! ფრანგები აშკარად ებრძვიან მთელ ოფიციალურ მეცნიერებას, ეკლესიას, ხშირად აგრეთვე სახელმწიფოს; მათი ნაწერები საზღვარგარეთ იბეჭდება, ჰოლანდიაში ან ინგლისში, თვით ისინი ხშირად ბასტილიაში ამოჰყოფენ ხოლმე თავს. პირიქით, გერმანელები პროფესორები არიან, სახელმწიფო მათ ახალგაზრდობის აღმზრდელებად ნიშნავს, მათი ნაწერები სახელმძღვანელოებადაა მიღებული, ხოლო მთელი ამ ფილოსოფიური რევოლიუციის გვირგვინი, ჰეგელის სისტემა, თითქო პრუსიის მეფის სახელმწიფო ფილოსოფიის ხარისხითაა დაჯილდოებული! ნუთუ რევოლიუცია ამ პროფესორების უკან იმალებოდა, მათ პედანტურ ბნელ სიტყვებსა, მათ მძიმე, მოსაწყენ პერიოდებში? განა ლიბერალები, რომელნიც მაშინ რევოლიუციის

¹ Ludwig Feuerbach, von C. N. Starke, Dr. phil. — Stuttgart, Ferd. Enke, 1885.

მომხრეებად ითვლებოდენ, ამ გონების დამაბნელებელი ფილოსოფიის გააფთრებული მოწინააღმდეგეები არ იყვნენ? მაგრამ რასაც ვერც მთავრობა ჰხედავდა, ვერც ლიბერალები, მას 1833 წელს, ყოველ შემთხვევაში, უკვე ერთი ადამიანი ამჩნევდა: მართალია მას ჰეინრიხ ჰეინე ერქვა [1].

ავილოთ ერთი მაგალითი. არც ერთ ფილოსოფიურ დებულებას არ დაუშსახურებია ერთის მხრივ ჭკუამოკლე მთავრობების ისეთი მადლობა, ხოლო, მეორეს მხრივ, ჭკუამოკლე ლიბერალების ისეთი გულისწყრომა, როგორც ჰეგელის ცნობილმა დებულებამ: „ყოველივე რაც ნამდვილია გონიერია, და ყოველივე რაც გონიერია ნამდვილია“. ეს ხომ აშკარა გამართლება იყო ყოველივე არსებულისა, ფილოსოფიური კურთხევა დესპოტიზმისა, პოლიციური სახელმწიფოსი, ფარული სამართლისა, ცენზურისა. ასე ფიქრობდა ფრიდრიხ ვილჰელმ მე-III, ასე ფიქრობდენ მისი ქვეშევრდომები. მაგრამ ჰეგელის აზრით, ყოველივე რაც არსებობს, სრულიადაც არ არის უქველად ნამდვილი. სინამდვილის ატრიბუტი მისი აზრით მხოლოდ იმას ეკუთვნის, რაც ამასთანავე აუცილებელიცაა; „თავის გაშლაში სინამდვილე თავს იჩენს როგორც აუცილებლობა“; მთავრობის ამა თუ იმ ღონისძიებას (ჰეგელს თვით მოჰყავს „განსაზღვრული გადასახადის შემოღების“ მაგალითი) იგი სრულიადაც აგრეთვე ნამდვილად არ სცნობს. მაგრამ რაც აუცილებელია, იგი საბოლოო ანგარიშში გონიერიც აღმოჩნდება ხოლმე და იმდროინდელი პრუსიის სახელმწიფოსთან შეფარდებით ჰეგელის დებულება, მაშასადამე, მხოლოდ შემდეგს ამბობს: ეს სახელმწიფო გონიერია, იგი გონებას შეესაბამება იმდენად, რამდენადაც იგი აუცილებელია; ხოლო თუ იგი მაინც უვარგისად გვეჩვენება და თავისი უვარგისობის მიუხედავად არსებობას განაგრძობს, ეს მთავრობის უვარგისობა ქვეშევრდომების უვარგისობით აიხსნება და მართლდება. იმდროინდელ პრუსიელებს ისეთი მთავრობა ჰყავდათ, როგორც მათ დაიმსახურეს [2].

ამგვარად, სინამდვილე ჰეგელის მიხედვით სრულიადაც განსაზღვრული საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მდგომარეობის

ატრიბუტს არ წარმოადგენს ყოველ დროსა და ყოველ პირობებში. პირიქით. რომის რესპუბლიკა ნამდვილი იყო, მაგრამ ნამდვილი იყო აგრეთვე მისი შემცვლელი რომის იმპერია. საფრანგეთის მონარქია 1789 წელს ისე არა ნამდვილი გახდა, ე. ი. ისე განძარცული ყოველი აუცილებლობისგან, ისე უგუნური, რომ იგი უნდა მოესპო დიდს რევოლიუციას, რომლის შესახებ ჰეგელი ყოველთვის უდიდესი აღტაცებით ლაპარაკობს. მაშასადამე, აქ მონარქია არა ნამდვილი იყო, ხოლო რევოლიუცია ნამდვილი. ამგვარად, განვითარების მსვლელობაში ყოველივე რაც წინათ ნამდვილი იყო, არა ნამდვილი ხდება, ჰკარგავს თავის აუცილებლობას, თავის არსებობის უფლებას, თავის გონიერებას. მომაკვდავი სინამდვილის ადგილს ახალი, ცხოველმყოფელი სინამდვილე იჭერს, მშვიდობიანად, თუ ძველი იმდენად ჰკვიანია, რომ წინააღმდეგობის გაუწევლად კვდება, ძალდატანებით, თუ იგი ეწინააღმდეგება ამ აუცილებლობას. მაშასადამე, ჰეგელის დიალექტიკა ჰეგელის დებულებას მის წინააღმდეგობად აქცევს: ყოველივე რაც კაცობრიობის ისტორიის დარგში ნამდვილია, დროს განმავლობაში უგუნური ხდება, მაშასადამე, იგი მოწოდებულია უგუნური გახდეს, წინდაწინვე უგუნურებითაა აღბეჭდილი; ხოლო ყოველივე რაც ადამიანის თავში გონიერია, მოწოდებულია ნამდვილი გახდეს, როგორც უნდა ეწინააღმდეგებოდეს იგი არსებულ მოჩვენებითს სინამდვილეს. თეზისი, რომელიც ყოველივე სინამდვილის გონიერებას აღიარებს, ჰეგელის აზროვნების მეთოდის ყველა წესის მიხედვით მეორე თეზისში გადადის: განადგურების ღირსია ყოველივე, რაც კი არსებობსო.

მაგრამ სწორედ ამაში მდგომარეობდა ჰეგელის ფილოსოფიის ჰეშმარიტი მნიშვნელობა და რევოლიუციური ხასიათი (ჩვენ აქ დაგვმაყოფილდებით ამ ფილოსოფიის, როგორც კანტის მომდევნო მოძრაობის დაგვირგვინების, განხილვით), რომ მან ერთხელ და სამუდამოდ ბოლო მოუღო იმ შეხედულებას; ფაქტო ადამიანის აზროვნების და მოქმედების შედეგებს აბსოლუტური მნიშვნელობა ჰქონდეს. ჰეშმარიტება, რომელიც ფილოსოფიამ უნდა შეიცნოს, ჰეგელს უკვე ეჩვენებოდა არა

მზამზარეულ დოგმატურ დებულებათა კრებულად, რომელიც შეიძლება გავიზეპიროთ, რაკი იგი ერთხელ აღმოჩენილია: მისთვის ქეშმარიტება თვით შემეცნების პროცესში მდგომარეობდა, მეცნიერების გრძელ ისტორიულ განვითარებაში, ეს მეცნიერება შემეცნების ქვედა საფეხურიდან ზედაზე აღის, მაგრამ არასოდეს არ აღწევს ეგრეთწოდებული აბსოლუტური ქეშმარიტების პუნქტს, სადაც იგი საბოლოოდ შეჩერდებოდეს და სადაც მას მხოლოდ ისლა დარჩება, რომ ხელები დაიკრიფოს და მოპოებულ ქეშმარიტებას მიაშტერდეს. ეს ითქმის არა მარტო ფილოსოფიური, არამედ ყოველი შემეცნების და პრაქტიკული მოქმედების დარგის შესახებ. შემეცნებისა არ იყოს, არც ისტორიას შეუძლია დასასრული ჰპოვოს კაცობრიობის სრულყოფილ იდეალურ ნდგომარეობაში; სრულქმნილი საზოგადოება, სრულქმნილი „სახელმწიფო“ მხოლოდ ფანტაზიაში შეიძლება არსებობდეს; პირიქით, ერთი მეორეს მომდევნო ისტორიული მდგომარეობანი მხოლოდ წარმავალი საფეხურები არიან ადამიანთა საზოგადოების დაუსრულებელ განვითარებაში. ყოველი საფეხური აუცილებელია, მაშასადამე მართებულიც იმ დროსა და პირობებში, რომელშიც იგი წარმოიშვა; მაგრამ იგი ჰკარგავს თავის მნიშვნელობასა და უმართებულო ხდება ახალს, უფრო მაღალს პირობებში, რომელიც თანდათან მის საკუთარ წიაღში ვითარდება; იგი იძულებულია ადგილი დაუთმოს უმაღლეს საფეხურს, რომელიც ინგრევა და ემხოზა თავის მხრივ. როგორც ბურჟუაზია მსხვილი წარმოებისა, კონკურენციისა და მსოფლიო ბაზრის შემწვობით პრაქტიკულად არღვევს ყველა განმტკიცებულ, საუკუნოების მიერ ნაკურთხ დაწესებულებათ, ისე ეს დიალექტიკური ფილოსოფია არღვევს ყველა წარმოდგენათ საბოლოო აბსოლუტურ ქეშმარიტებასა და მის შესაბამის აბსოლუტურ ადამიანურ ურთიერთობაზე. ამ ფილოსოფიისთვის არაფერი არსებობს ერთხელ და საბოლოოდ ჩამოყალიბებული, აბსოლუტური, წმინდა; მას ყოველივე წარმავლად მიაჩნია, მისთვის არაფერი არსებობს გარდა მყოზადობის და განადგურების შეუწყვეტელი პროცესისა, გარდა უდაბლესიდან უმაღლესისკენ დაუსრულებელი ასვლისა; თვით ეს ფილოსოფია

მხოლოდ ამ პროცესის უბრალო ანარეკლია ადამიანის ტვინში. მაგრამ დიალექტიკურ ფილოსოფიას თავისი კონსერვატიული მხარეც აქვს: იგი სცნობს განსაზღვრული შემეცნების და საზოგადოების საფეხურის მართებულებას მათს დროსა და პირობებში; მორჩა და გათავდა. ამ მსოფლმხედველობის კონსერვატიზმი რელატიურია, მისი რევოლუციური ხასიათი კი აბსოლუტური — ესაა ერთადერთი აბსოლუტი, რომლისთვისაც მასში კიდევ ადგილი რჩება.

ჩვენთვის საჭირო არ არის იმის განხილვა, ეთანხმება თუ არა ეს მსოფლმხედველობა საესებით თანამედროვე ბუნებისმეტყველებას, რომელიც თვით დედამიწის არსებობას შესაძლებელ დასასრულს უწინასწარმეტყველებს, ხოლო მის ბინადართ თითქმის უეჭველ გაქრობას და, მაშასადამე, აღიარებს, რომ კაცობრიობის ისტორიას აქვს არა მარტო ზეაღმავალი, არამედ ქვემიმავალი შტოც. ჩვენ, ყოველ შემთხვევაში, ჯერ ძლიერ დაშორებული ვართ იმ გარდამტეხ წერტილს, რომლის შემდეგ საზოგადოების ისტორია ქვევით დაექანება, და არ შეგვიძლია ჰეგელის ფილოსოფიას მოვთხოვოთ, რომ შეხებოდა საკითხს, რომელიც დღიურ წესრიგში არ დაუსვამს მისი დროის ბუნებისმეტყველებას.

მაგრამ აქ საჭიროა ერთი რამის დამატება: ზემოაღნიშნული შეხედულებანი თვით ჰეგელს ასე მკაფიოდ როდი აქვს გამოთქმული. ისინი წარმოადგენენ მისი მეთოდის აუცილებელ დასკვნას, მაგრამ ეს დასკვნა ასე ნათლად მას არასოდეს არ გაუჩვენებია. ეს აიხსნება იმით, რომ იგი იძულებული იყო სისტემა აეგო, ფილოსოფიური სისტემისგან კი ჩვეულებრივ მოითხოვენ, იგი ამა თუ იმგვარი აბსოლუტური ქეშმარიტებით დამთავრდეს. ამიტომ რამდენიც არ შეეცადა ჰეგელი, განსაკუთრებით თავის ლოგიკაში, ხაზგასმით აღენიშნა, მუდმივი ქეშმარიტება მხოლოდ ლოგიკური, ე. ი. აგრეთვე ისტორიული პროცესია და სხვა არაფერია, იგი იძულებული გახდა საზღვარი დაედო ამ პროცესისთვის, მიტომ რომ. სადმე ხომ უნდა დაემთავრებინა თავისი სისტემა. ლოგიკაში ეს დასასრული შეიძლება ხელახლა დასაწყისი გამხდარიყო: აქ საბოლოო

პუნქტი, აბსოლუტური იდეა, რომელიც აბსოლუტურია იმდენად, რომ ჰეგელს აბსოლუტურად არაფრის თქმა არ შეუძლია მის შესახებ, თავის თავს „განესხვისება“, ე. ი. იქცევა ბუნებად, ხოლო შემდეგ სულში, ე. ი. აზროვნებასა და ისტორიაში ხელახლა თავის თავს უბრუნდება. მაგრამ მთელი ფილოსოფიის საბოლოო ნაწილში ამგვარი უკან დაბრუნებისთვის დასაწყისისკენ მხოლოდ ერთი გზაა რჩებოდა. სახელდობრ საქირო იყო ისტორიის დასასრულის ისე წარმოდგენა, თითქო კაცობრიობა სწორედ ამ აბსოლუტური იდეის შემეცნებასთან მიდის და აცხადებს, აბსოლუტური იდეის ეს შემეცნება ჰეგელის ფილოსოფიაშია მიღწეულიო. მაგრამ ამ გზით ჰეგელის სისტემის მთელი დოგმატური შინაარსი აბსოლუტურ კემპარიტებად ცხადდებოდა და წინააღმდეგობაში ვარდებოდა მისსავე დიალექტიკურ მეთოდთან, რომელიც არღვევს ყოველივე დოგმატურს; ამრიგად, რევოლიუციური მხარე იხშობოდა უზომოდ გაზრდილი კონსერვატიული მხრის სიმძიმის მიერ. და ეს ითქმის არა მარტო ფილოსოფიური შემეცნებისა, არამედ ისტორიული პრაქტიკის შესახებაც. კაცობრიობა, რომელიც ჰეგელის სახით აბსოლუტური იდეის შემეცნებამდე ამალლდა, პრაქტიკულადაც ისე შორს უნდა წასულიყო, რომ შესძლებოდა ამ აბსოლუტური იდეის სინამდვილეში გატარება. ამიტომ აბსოლუტურ იდეას თავისი თანამედროვეებისათვის მეტისმეტად ფართო პრაქტიკული პოლიტიკური მოთხოვნანი როდი უნდა წარედგინა. აი ამიტომ სამართლის ფილოსოფიის დასასრულში ჩვენ ვტყობილობთ, რომ აბსოლუტური იდეა უნდა განხორციელდეს იმ წოდებრივ მონარქიაში, რომელსაც ფრიდრიხ ვილჰელმ მე-III ასე დაჟინებით და ასე ამაოდ აღუთქვამდა თავის ქვეშევრდომებსო; ეს კი ნიშნავდა შეძლებული კლასების შეზღუდულ, ზომიერ და არაპირდაპირ ბატონობას, შეფარდებულს გერმანიის იმდროინდელ წვრილბურჟუაზიულ ურთიერთობასთან; ამასთანავე სპეკულიატიური გზით თავადაზნაურობის აუცილებლობაა დამტკიცებული.

ამგვარად, სისტემის მარტოდენ შინაგანი აუცილებლობანიც საკმაოდ ნათელჰყოფენ, რატომ მივიდა ეს აზროვნების

უკიდურესი რევოლუციური მეთოდი მეტისმეტად თვინიერ პო-
ლიტიკურ დასკვნასთან. ამ დასკვნის სპეციფიური ფორმა კი
იმ გარემოებით აიხსნება, რომ ჰეგელი გერმანელი იყო და
თავის თანამედროვე გოეტესავით გვარიანი ფილისტერიც.
თავიანთ დარგებში როგორც გოეტე, ისე ჰეგელი ოლიმპი-
ელი ძვესნი იყვნენ, მაგრამ ვერც ერთმა მათგანმა თავი ვერ
დააღწია გერმანელ ფილისტერობას.

მაგრამ ყოველივე ამან ჰეგელის ფილოსოფიას ხელი ვერ
შეუშალა ბევრად უფრო ფართო ასპარეზი დაეპყრო, ვიდრე რო-
მელიმ წინანდელ სისტემას, და ამ ასპარეზზე ისეთი აზრთა სი-
მდიდრე განეფითარებინა, რომელიც დღესაც გვაოცებს. სულის
ფენომენოლოგია (რომელსაც შეგვიძლია სულის ემბრიოლოგიის
და პალეონტოლოგიის პარალელი ვუწოდოთ, ინდივიდუალური
შეგნების განვითარება თავის სხვადასხვა საფეხურებზე, წარმო-
დგენილი როგორც იმ საფეხურების შემოკლებული რეპროდუქ-
ცია, რომელსაც ადამიანის შეგნება ისტორიულად აკეთებს),
ლოგიკა, ბუნების ფილოსოფია, სულის ფილოსოფია, დამუშა-
ვებული ცალკე ისტორიულ განყოფილებებში, ე. ი. ისტორიის,
უფლების, რელიგიის ფილოსოფია, ფილოსოფიის ისტორია,
ესთეტიკა და სხვ. — ყველა ამ სხვადასხვაგვარ ისტორიულ
დარგში ჰეგელი სკდილობს განვითარების შინაგანი ძაფი
აღმოაჩინოს და აღნიშნოს; და რადგან იგი იყო არა მარტო
შემომქმედი გენიოსი, არამედ აგრეთვე ენციკლოპედიური ცოდ-
ნის ადამიანიც, იგი ყოველგან ეპოქის შემქმნელად გვევლინება.
თავისთავად იგულისხმება, რომ „სისტემის“ საჭიროებანი მას
ხშირად აიძულებდნენ იმ ძალდატანებული კონსტრუქციების-
თვის მიემართა, რომლის გამო დღემდე ასე საშინლად გაჰკი-
ვიან მისი უბადრუკი მოწინააღმდეგეები. მაგრამ ეს კონსტრუქ-
ციები მხოლოდ მისი შემოქმედების ჩარჩოსა და ხარაჩოს წარ-
მოადგენენ; ვინც უსარგებლოდ გარეთ კი არ ჩერდება, არამედ
თვით ამ უზარმაზარ შენობაში იჭრება ღრმად, იქ აურაცხელ
განძს პოულობს, ეს განძი დღემდე ინარჩუნებს სრულს თავის
ღირებულებას. ყოველი ფილოსოფიის შემოქმედებაში სწორედ
„სისტემა“ წარმავალი, იმიტომ რომ სისტემა წარმოსდგება

ადამიანის გონების წარუვალი მოთხოვნებიდან, რომელიც ყოველ წინააღმდეგობათა დაძლევის მოითხოვს. მაგრამ ყველა წინააღმდეგობა რომ მართლაც ერთხელ და სამუდამოდ მოსპობილიყო, ეგრეთწოდებულ აბსოლუტურ ქეშმარიტებას მივალწევდით, მსოფლიო ისტორია კიდევ დამთავრდებოდა და იძულებულიც იქნებოდა გაგრძელებულიყო, თუმცა გასაკეთებელი არაფერი ექნებოდა; ესეც ახალი, გარდაუვალი წინააღმდეგობაა. რაკი ჩვენ გავიგეთ, — და გავიგეთ უწინარეს ყოვლისა თვით ჰეგელის შემწეობით, — რომ ფილოსოფიისაგან ყველა წინააღმდეგობათა ახსნის მოთხოვნა ერთ რომელიმე ფილოსოფოსს ისეთ საქმეს დააკისრებდა, რომლის შესრულება მხოლოდ მთელს კაცობრიობას შეუძლია თავის წინსვლაში, ამიტომ მთელს ფილოსოფიას ამ სიტყვის წინანდელი მნიშვნელობით ბოლო ეღება. ჩვენ თავს ვანებებთ „აბსოლუტურ ქეშმარიტებას“, რომლის მიღწევა ამ გზით ცალკე ადამიანს არ ძალუძს და სამაგიეროდ ვეძებთ ხელმისაწვდომ რელატიურ ქეშმარიტებას პოზიტიურ მეცნიერებათა გზით, და მათი შედეგების გაერთიანების დიალექტიკური აზროვნების საშუალებით. ჰეგელის საზოგადოდ თავდება ფილოსოფია; ერთის მხრივ, მიტომ რომ მან თავის სისტემაში დიდებულად შეაჯამა მთელი ფილოსოფიის განვითარება, ხოლო მეორეს მხრივ, მიტომ რომ იგი, თუმცა შეუგნებლად, გზას გვიჩვენებს, რომელსაც ამ სისტემათა ლაბირინტიდან მსოფლიოს ნამდვილი პოზიტიური შემეცნებისკენ მივყევართ.

ადვილი გასაგებია, რა უზარმაზარი გავლენა უნდა მოეხდინა ჰეგელის სისტემას გერმანიის ფილოსოფიურად შეფერადებულ ატმოსფეროში. ეს იყო სატრიუმფო მსვლელობა, რომელიც რამდენიმე ათეული წელიწადი გაგრძელდა და ჰეგელის სიკვდილსაც არ შეუჩერებია. პირიქით „ჰეგელიანობის“ უდავო ბატონობამ სწორედ 1830 და 1840 წლებს შუა მიაღწია უმაღლეს წერტილს და თვით მის მოწინააღმდეგეებსაც გადაედო მეტად თუ ნაკლებად; სწორედ ამ დროს ჰეგელის შეხედულებანი შეგნებულად ან შეუგნებლად უხვად შეიქრენ სხვადასხვა მეცნიერებაში და გაჟღინთეს თვით პოპულიარული

ლიტერატურა და ყოველდღიური პრესა, საიდანაც საშუალო „განათლებული ადამიანი“ თავის აზროვნების მასალას ლეებულობს. მაგრამ ეს გამარჯვება მთელს ფრონტზე მხოლოდ შინაგანი ომის დასაწყისი იყო.

ჰეგელის მოძღვრება, მთლიანად აღებული, როგორც და ვინახეთ, ბევრს თავისუფალს ადგილს სტოვეებს სხვადასხვა პრაქტიკული პარტიული შეხედულებებისთვის; ხოლო თეორიით დაინტერესებულ იმდროინდელ გერმანიაში, უწინარეს ყოვლისა, ორ საგანს ჰქონდა პრაქტიკული მნიშვნელობა: რელიგია და პოლიტიკა. იმას ვინც უმთავრესად ჰეგელის სისტემას აფასებდა, შეეძლო საკმაო კონსერვატორი ყოფილიყო ორივე დარგში; ხოლო იმას ვინც მეტს მნიშვნელობას დიალექტიკურ მეთოდს აძლევდა, შეეძლო რელიგიურადაც და პოლიტიკურადაც უკიდურეს ოპოზიციას მიმხრობოდა. თვით ჰეგელი საზოგადოდ უფრო კონსერვატიული ბანაკისკენ იხრებოდა, თუმცა მის ნაწერებში იშვიათი არაა რევოლუციური გულისწყრომის აფეთქება: თავის სისტემაზე ხომ მას მეტი „აზრის მძიმე შრომა“ დაეხარჯა ვიდრე მეთოდზე. ოცდაათიანი წლების დასასრულს მისი სკოლის გათიშვა თანდათან უფრო გამოაშკარავდა. მართლმორწმუნე პიეტისტებთან და ფეოდალურ რეაქციონერებთან ბრძოლაში მემარცხენე ფრთა, ეგრეთწოდებული ახალგაზრდა ჰეგელიანელები, თანდათან უარს ამბობდნენ ყოველდღიური მწვავე საკითხების ფილოსოფიურად გულზევიად მოპყრობაზე, რისთვისაც მთავრობა ითმენდა მადის მოძღვრებას და მფარველობდა კიდევ მას; ხოლო როცა 1840 წელს ფრიდრიხ ვიჰლელმ მე-IV-ის ტახტზე მართლმორწმუნე ფარისევლობა და ფეოდალურ-თვითმპყრობელი რეაქცია ავიდა, აშკარა პარტიული პოზიციის დაქვერა აუცილებელი გახდა. ბრძოლა წინანდებურად ფილოსოფიური იარაღით სწარმოებდა, მაგრამ არა განყენებული ფილოსოფიური მიზნებისთვის; საქმე ეხებოდა უკვე პირდაპირ ტრადიციული რელიგიისა და არსებული სახელმწიფოს მოსპობას. და თუ „Deutsche Jahrbücher“-ში პრაქტიკული საბოლოო მიზნები უმთავრესად კიდევ ფილოსოფიურ სამოსელში იყო გახვეული, 1842 წელს

Rheinische Zeitung“-ში ახალგაზრდა ჰეგელიანელების სკოლა აშკარად გამოვიდა როგორც ზეადმავალი რადიკალური ბურჟუაზიის ფილოსოფია; იგი ფილოსოფიურ წამოსასხმს მხოლოდ ცენზურის თვალების ასახვევად ხმარობდა [3].

მაგრამ პოლიტიკა მაშინ მეტად ეკლიანი სარბიელი იყო და ამიტომ ბრძოლა უმთავრესად სარწმუნოებას გამოეცხადა; ესეცაა, რომ განსაკუთრებით 1840 წლის შემდეგ ეს პოლიტიკური ბრძოლა იყო. პირველად ამ ბრძოლას ბიძგი შტრაუსის „იესოს ცხოვრებამ“ მისცა 1835 წელს. ამ წიგნში წარმოდგენილია სახარების მითების წარმოშობის თეორია, რომელსაც შემდეგ ბრუნო ბაუერი წინააღმდეგა. ეს უკანასკნელი ამტკიცებდა: მთელი რიგი სახარების მოთხრობებისა თვით მათი ავტორებისგან არის შეთხზული. შტრაუსისა და ბაუერის ფილოსოფიურმა ბრძოლამ „თვითცნობიერების“ და „სუბსტანციის“ ბრძოლის სახე მიიღო; საკითხი, თუ როგორ წარმოიშვენ სახარების სასწაულებრივი იგავები, აღმოცენდნენ ისინი ქრისტიანული თემის წიაღში შეუგნებელი მითოლოგიური შემოქმედების წყალობით, თუ ეს იგავები თვით მახარობლებმა მოიგონეს, შემდეგანირად გაფართოვდა: რა არის მთავარი მომქმედი ძალა მსოფლიო ისტორიაში — „სუბსტანცია“ თუ „თვითცნობიერება“; ბოლოს მოვიდა შტირნერი, თანამედროვე ანარქიზმის წინასწარმეტყველი (მისგან ბევრი რამ ისესხა ბაკუნინმა) და სუვერენული „თვითცნობიერება“ დაჩრდილა თავისი სუვერენული „ერთადერთით“.

ჩვენ აღარ გამოუდგებით დაწვრილებით ჰეგელის სკოლის დაშლის განხილვას. ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია შემდეგი: პოზიტიური რელიგიის საწინააღმდეგო ბრძოლის პრაქტიკულმა საჭიროებამ განსაკუთრებით თავგამოდებულ ახალგაზრდა ჰეგელიანელთა მასსა ინგლისურ-ფრანგული მატერიალიზმის ბანაკში გადაისროლა. და აი აქ მათ კონფლიქტი მოუვიდათ მათივე სკოლის სისტემასთან. მაშინ, როცა მატერიალიზმი ერთადერთ სინამდვილედ ბუნებას სთვლის, ჰეგელის სისტემაში ბუნება მხოლოდ აბსოლუტური იდეის „განსხვსებას“ წარმოადგენს, ამასთანავე ამ იდეის დაქვეითებასაც; ყოველ შემთხვევაში,

აზროვნება და მისი პროდუქტი, იდეა, პირვანდელი რამაა, ბუნება კი წარმოებული, იდეის წყალობით არსებული. ახალგაზრდა ჰეგელიანელები ამ წინააღმდეგობათა ქსელში გაიხლართენ.

მაშინ გამოვიდა ფეიერბახის თხზულება „ქრისტიანობის აქსება“. ერთის დაკვირვით მან გადალახა ეს წინააღმდეგობა იმით, რომ მატერიალიზმი ხელახლა ყოველი პირობის გარეშე ტახტზე აიყვანა. ბუნება არსებობს ყოველი ფილოსოფიის დამოუკიდებლად; იგია საფუძველი, რომელზედაც აღმოცენებულნი ვართ, ჩვენ მისი ნაწარმოებნი, ადამიანებიო; ბუნებისა და ადამიანების გარეშე არაფერი არ არსებობს და უზენაესი არსებანი, რომელნიც ჩვენმა რელიგიურმა ფანტაზიამ შექმნა, ჩვენი საკუთარი არსების ფანტასტიური გამონაკრთომები არიანო [5]. ნავსი გატყდა; „სისტემა“ აფეთქდა და განზე გადაეარდა, წინააღმდეგობა, როგორც მხოლოდ ოცნებაში არსებული რამ, გაიხსნა. — ვისაც ამ წიგნის განმანთავისუფლებელი გავლენა პირდაპირ არ განუტდია, არც შეუძლია მისი წარმოდგენა. ჩვენ ყველანი აღფრთოვანებული ვიყავით და ყველანი მაშინვე ფეიერბახის მიმდევრები გახდით. მარქსის „წმინდა ოჯახიდან“ სჩანს, თუ როგორი აღტაცებით მიესალმა მარქსი ახალ შეხედულებას და რა ძლიერი გავლენა მოახდინა მასზე ამ შეხედულებამ, მისი ზოგიერთი კრიტიკული შენიშვნის მიუხედავად.

თვით ფეიერბახის წიგნის ნაკლულოვანებანი იმ დროს ხელს უწყობდნენ მის გავლენას. ბელეტრისტული, ალაგ-ალაგ თვით მალაღმარდოვანი სტილი უფრო გასაგები იყო ფართო საზოგადოებისთვის და ყოველ შემთხვევაში მკითხველისთვის ერთგვარ დასვენებას წარმოადგენდა განუყენებული და ბუნდოვანი ჰეგელიანობის შემდეგ. იგივე შეიძლება ითქვას სიყვარულის უზომო გაღმერთებაზე; ამ გაზვიადების პატივება თუ არ გამართლება შეიძლება იმ გარემოებით, რომ ეს ერთგვარი რეაქცია იყო „წმინდა აზროვნების“ თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ, რომელიც აუტანელი გახდა. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ფეიერბახის ამ ორ სუსტ მხარეს ჩაეკიდა

„ქემმარიტი სოციალიზმი“, რომელიც 1844 წლიდან შავი ქირივით მოედო გერმანიის „განათლებულ“ საზოგადოებას და მეცნიერული კვლევა-ძიება ბელეტრისტული ფრაზით შესცვალა, ხოლო პროლეტარიატის განთავისუფლებას, რომელიც წარმოების ეკონომიური გარდაქმნის შემწეობით უნდა მოხდეს, დაუპირდაპირა კაცობრიობის განთავისუფლება „სიყვარულის“ შემწეობით; ერთი სიტყვით, ძნელად მოსანელელებელი ბელეტრისტიკასა და სიყვარულის შესახებ ლაზღანდარობაში გადავარდა. ამ სოციალიზმის ტიპური წარმომადგენელი ბ. კარლ გრი-უნი იყო [6].

არ უნდა დავივიწყოთ კიდევ ერთი რამ: ჰეგელის სკოლა დაიშალა, მაგრამ ჰეგელის ფილოსოფია კრიტიკულად დაძლეული როდი იყო. შტრაუსმა და ბაუერმა ცალ-ცალკე მხარეები აიღეს და, როგორც პოლემიკური იარაღი, სხვა მხარეები დაუპირდაპირეს. ფეიერბახმა კი სისტემა დაამსხვრია და განზე გადაისროლა. მაგრამ ამა თუ იმ ფილოსოფიის ყალბად გამოცხადება სრულიადაც არ ნიშნავს მის დაძლევას. არც შეიძლებოდა უბრალო უგულვებელყოფით ისეთი ძალოვანი ნაწარმოების გაბათილება, როგორიც ჰეგელის ფილოსოფიაა, რომელმაც უზარმაზარი გავლენა მოახდინა ერისსულიერ განვითარებაზე. საჭირო იყო მისი „გადალაზღვა“, როგორც ეს თვით ამ ფილოსოფიას ესმოდა: კრიტიკას მისი ფორმა უნდა მოესპო, ხოლო მის მიერ მოპოებული შინაარსი შეენარჩუნებინა. ქვევით დავინახავთ, როგორ გადაიჭრა ეს ამოცანა.

მაგრამ 1848 წლის რევოლუციამ უცერემონიოდ დროებით განზე გადასდო ყოველი ფილოსოფია, როგორც ფეიერბახმა თავისი ჰეგელი გადასდო. ამრიგად ფეიერბახიც დაიჩრდილა.

II

ყოველი ფილოსოფიის უდიდეს ძირითად საკითხს, განსაკუთრებით ახალ დროში აზროვნების და ყოფიერების ურთიერთობის საკითხი წარმოადგენს. ჯერ კიდევ იმ მეტად შორეული დროიდან, როცა ადამიანს არავითარი ცოდნა არ ჰქონდა

თავისი საკუთარი სხეულის აგებულების შესახებ, სიზმრების¹ ზეგავლენით ის წარმოდგენა შემუშავდა, რომ ჩემი აზროვნება და შეგრძნება ჩემი სხეულის მოქმედებით კი არაა გამოწვეული, არამედ განსაკუთრებული, ამ სხეულში მობინადრე და სიკვდილის შემდეგ მიმავალი სულითო; ამ დროიდან ადამიანი უნდა დაფიქრებულიყო ამ სულის და გარეგანი ქვეყნიერების ურთიერთობაზე. თუ სული სიკვდილის დროს სხეულს ეთიშება და სიცოცხლეს განაგრძობს, საჭირო აღარ არის მისთვის ცალკე სიკვდილის გამოგონება; ასე წარმოიშვა სულის უკვდავების წარმოდგენა, რაიცა განვითარების იმ საფეხურზე სანუგეშოს არაფერს შეიცავდა, არამედ უფრო ბედისწერას ჰგავდა, რის წინააღმდეგ არაფრის გაკეთება არ შეიძლება და რაიცა, საკუთარ ხშირად, მაგალითად ძველ საბერძნეთში, ნამდვილ უბედურებად ითვლებოდა. პირადი უკვდავების მოსაწყენი წარმოდგენა გამოიწვია არა რელიგიური ნუგეშის მოთხოვნილებამ, არამედ იმ გარემოებამ, რომ ადამიანმა სცნო სულის არსებობა, მაგრამ საყოველთაო გონებრივი სიფიწროვის გამო მას ვერ აეხსნა, სად მიდიოდა იგი სხეულის სიკვდილის შემდეგ. სრულიად ამგვარადვე, ბუნებრივი ძალების განპიროვნების შემწეობით წარმოიშვენ პირველი ღმერთები, რომელთაც რელიგიათა შემდგომს დამუშავებაში არა ამქვეყნიური სახე მიიღეს; ბოლოს განყენების პროცესის (კინალამ ვთქვი: დესტილიაციის პროცესის მეთქი) შემწეობით, რაიცა სრულიად ბუნებრივია გონებრივი განვითარების მსვლელობაში, ადამიანების თავში მრავალი მეტად თუ ნაკლებად შეზღუდული და ერთი მეორის შემზღუდავი ღმერთისაგან შემუშავდა წარმოდგენა მონოთეისტური რელიგიების ერთადერთი ღმერთის შესახებ.

¹ დღესაც ველურებსა და დაბალ საუფხურზე მდგომარე ბარბაროსებს შორის საყოველთაოდ გავრცელებულია წარმოდგენა, სიზმარში ნახული ადამიანები სულები არიან, რომელნიც სხეულს სტოვებენ დროებითო; ამიტომ ნამდვილ ადამიანს პასუხისმგებლად ხდიან იმ მოქმედებისთვის, რომელიც სიზმარში ნახულმა ადამიანმა მძინარის მიმართ ჩაიდინა. ეს შეამჩნიო, მაგ., იმ ტურნმა 1884 წ. გვიანის ინდიელებს შორის.

ა გ ტ ო რ ი ს შ ე ნ ი შ ნ .

მაშასადამე, მთელი ფილოსოფიის უდიდეს საკითხს აზროვნების და ყოფიერების, სულის და ბუნების დამოკიდებულების შესახებ, ისევე როგორც ყველა რელიგიას, ფესვები ველური ადამიანის შეზღუდულ და უმეცარ წარმოდგენებში აქვს. მაგრამ ეს საკითხი მთელი თავისი სიმძაფრით მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლება დასმულიყო, მას მთელი თავისი მნიშვნელობა მხოლოდ მას შემდეგ შეეძლო მოეპოვებინა, როცა ევროპის კაცობრიობა გამოფხიზლდა ქრისტიანული საშუალო საუკუნეების ხანგრძლივი ზამთრის ძილისაგან. აზროვნების და ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხში, რომელმაც საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკაშიც უკვე დიდი როლი შეასრულა, საკითხი თუ რა არის პირველადი, სული თუ სხეული, ეკლესიის საწინააღმდეგო ბრძოლაში გამწვავდა და შემდეგი სახე მიიღო: ქვეყანა ღმერთის მიერაა შექმნილი თუ იგი დასაბამიდან არსებობს?

ფილოსოფოსები ორ დიდ ბანაკად გაიყვნენ იმისდა მიხედვით, თუ როგორ უპასუხებდნენ ამ საკითხს. ვინც აღიარებდა სული პირველადია ბუნების წინააღმდეგო, მაშასადამე საბოლოო ინსტანციაში ასე თუ ისე ქვეყნის შექმნას სცნობდა (ზოგიერთი ფილოსოფოსის, მაგ. ჰეგელის ნაწერებში ეს შექმნა კიდევ უფრო დახლართულად და უაზროდაა წარმოდგენილი ვიდრე ქრისტიანობაში) იდეალიზმის ბანაკში მოხვდა. პირიქით, სხვები ვინც ბუნების პირველადობას აღიარებდა, მატერიალიზმის ამა თუ იმ სკოლას მიემხრო.

იდეალიზმის და მატერიალიზმის ცნებანი სხვას არაფერს შეიცავენ თავიანთ პირვანდელ მნიშვნელობაში, აქაც მხოლოდ ამ აზრით ვხმარობთ. ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რა არეყდარევა ხდება ხოლმე, როცა ამ ცნებებში სხვა რაიმე შეაქვთ.

მაგრამ აზროვნებისა და ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხს სხვა მხარეც აქვს: რა დამოკიდებულება აქვთ ჩვენს აზრებს ჩვენი გარემომცველი ქვეყნის შესახებ თვით ამ ქვეყანასთან? შეუძლია თუ არა ჩვენს აზროვნებას ნამდვილი ქვეყნის შეცნობა, შეგვიძლია თუ არა ჩვენს წარმოდგენებსა და ცნებებში, რომელნიც ნამდვილ ქვეყანას შეეხებიან, ამ სინამდვილის სწორი

ანარეკლი შევქმნათ? ფილოსოფიურ ენაზე ამას აზროვნების და ყოფიერების იგივეობის საკითხი ჰქვია, და ფილოსოფოსების დიდი უმრავლესობა მას ჰოთი უპასუხებს. მაგ., თავისთავად იგულისხმება, რომ ჰეგელი მას ადასტურებს; მიტომ რომ ნამდვილ სამყაროში ჩვენ სწორედ მის გონიერ შინაარსს შევიცნობთ, სწორედ იმას, რაც სამყაროს იმ აბსოლუტური იდეის თანდათანობითი განხორციელებად ხდის, რომელიც სადღაც დასაბამიდან არსებობდა, სამყაროს დამოუკიდებლად და სამყაროს გაჩენამდე; თავისთავად იგულისხმება, რომ აზროვნებას შეუძლია მხოლოდ იმის შეცნობა, რაც იმთავითვე აზროვნებითი შინაარსს წარმოადგენს. თავისთავად ცხადია, რომ ამგვარი მსჯელობით ჩვენ მხოლოდ იმას ვამტკიცებთ, რასაც ფარულად უკვე ვიცნობდით წარნამძღვარში. მაგრამ ამან ჰეგელს ხელი არ შეუშალა აზროვნების და ყოფიერების იგივეობისაგან ის დასკვნა გამოეტანა, რომ რაკი ჩემი აზროვნება მართებულად აღიარებს ჩემსავე ფილოსოფიას, მაშასადამე, ეს ერთადერთი სწორი ფილოსოფია ყოფილა და აზროვნების და ყოფიერების იგივეობის დასამოწმებლად კაცობრიობამ ეს ფილოსოფია დაუყოვნებლივ თეორიიდან პრაქტიკაში უნდა გადაიტანოს და მთელი ქვეყნიერება ჰეგელის პრინციპებზე უნდა გარდაქმნასო. ესაა ილუზია, რომელიც ჰეგელს ახასიათებს თითქმის ყველა ფილოსოფოსთან ერთად.

მაგრამ არიან ისეთი ფილოსოფოსებიც, რომელნიც ან საზოგადოდ უარჰყოფენ სამყაროს შეცნობის შესაძლებლობას, ან, ყოველ შემთხვევაში, შეუძლებლად სთვლიან მის სრულს შეცნობას. ახალ ფილოსოფოსებს შორის მათ რიცხვს ეკუთვნიან იუმი და კანტი, რომელთაც მეტად მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ფილოსოფიურ განვითარებაში. ამ შეხედულების გაბათილება, რამდენადაც იგი იდეალისტური თვალსაზრისითაა შესაძლებელი, უკვე ჰეგელმა მოგვცა; ფეიერბახის მიერ დამატებული მატერიალისტური მოსაზრებანი უფრო გონება-მახვილობას მოწმობენ, ვიდრე ღრმა აზროვნებას. ხოლო ყველაზე კარგად როგორც ამ, ისე ამგვარ ფილოსოფიურ „ნათხზავს“ თვით პრაქტიკა არღვევს, სახელდობრ ცდა და მრეწველობა.

თუ ჩვენ შეგვიძლია დავამტკიცოთ, რომ ესა თუ ის ბუნე-
 ბრივი მოვლენა სწორად გვაქვს შეცნობილი იმით, რომ თვით
 გამოვიწვევთ მას, შესაფერი პირობების მიხედვით წარმოვშობთ
 და, ამას გარდა, ვაძიებთ ჩვენს მიზნებსაც ემსახუროს, კ ა ნ ტ ის
 ხელმძღვანელ „საგანს თავისთავად“ ბოლო მოვლება. მცენა-
 რებისა და ცხოველების სხეულებში შექმნილი ქიმიური ნივ-
 თიერებანი ჩვენს ასეთი „საგნები თავისთავად“, სანამ ორ-
 განიულმა ქიმიამ მათი მომზადება არ დაიწყო; ამის შემდეგ
 „საგანი თავისთავად“ იქცა საგნად ჩვენთვის, როგორც მაგა-
 ლითად მოუვიდა მარენის საღებავ ნივთიერებას, ალიზარინს,
 რომელსაც დღეს მინდორში როდი ვეძებთ, მარენის ფეს-
 ვებში, არამედ ბევრად უფრო იაფად და ადვილად ვამზადებთ
 ქვანახშირის კუპრისაგან. სამასი წლის განმავლობაში კოპერ-
 ნიკის მზის სისტემა მხოლოდ ჰიპოთეზი იყო, რომლის მხა-
 რეზე ასი, ათასი, ათიათასი შანსი იყო ერთის წინააღმდეგ,
 მაგრამ იგი მაინც ჰიპოთეზი იყო; მაგრამ როცა ლევერრიემ
 თვით ამ სისტემის მიერ მოცემული ცნობების მიხედვით არა
 თუ დამტკიცა უცნობი პლანეტის არსებობის აუცილებლობა,
 არამედ მისი ადგილიც კი გამოიანგარიშა ზეციურ სივრცეში,
 და როცა გააღწეა შემდეგ ეს პლანეტი მართლაც აღმოა-
 ჩინა¹, კოპერნიკის სისტემა დამტკიცებულ იქნა. თუ,
 ამისდა მიუხედავად, ნეოკანტიანელები გერმანიაში თეორიისა
 და პრაქტიკის მიერ უარყოფილ კ ა ნ ტ ის შეხედულებათა გამო-
 ცოცხლებას ფიქრობენ, ხოლო აგნოსტიკოსები ინგლისში იუ-
 მისას (რომლის შეხედულებანი იქ არასოდეს არ აღმოფხვრილა),
 ეს მეცნიერული თვალსაზრისით უკანსვლაა, ხოლო პრაქტიკუ-
 ლად მორცხვ ცდას წარმოადგენს, რომ მატერიალიზმი უკან
 კარებიდან შემოუშვათ, ხოლო საზოგადოების დასანახად უარ-
 ვყოთ[?].

მაგრამ ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში დეკარ-
 ტიდან ჰეგელამდე და ჰობსიდან ფეიერბახამდე
 ფილოსოფოსებს წინ მარტოოდენ წმინდა აზროვნების ძალა

¹ ლაპარაკია ნეპტუნზე.

როდი ეწეოდა, როგორც ეს თვით მათ ჰქონდათ წარმოდგენილი. პირიქით, ნამდვილათ მათ წინ ბუნებისმეტყველების და მრეწველობის ძალოვანი და აჩქარებული წარმატება მიაქანებდა. მატერიალისტების ნაწერებში ეს პირდაპირ თვალში გეცემათ; მაგრამ იდეალისტური სისტემებიც თანდათან მატერიალისტური შინაარსით ივსებიან და ცდილობენ სულისა და მატერიის წინააღმდეგობა პანთეისტურად შეარიგონ; ისე რომ ბოლოს ჰეგელის სისტემა მეთოდითაც და შინაარსითაც იდეალისტურად ყირამალა დაყენებულ მატერიალიზმს წარმოადგენს.

ახლა ჩვენთვის გასაგებია, რომ შტარკე ფეიერბახის დახასიათებაში უწინარეს ყოვლისა იკვლევს მის შეხედულებას ამ ძირითადი საკითხის, აზროვნების და ყოფიერების დამოკიდებულებისადმი. მოკლე შესავლის შემდეგ, სადაც წინანდელი, სახელდობრ კანტის მომდევნო ფილოსოფოსების შეხედულებანი ზედმეტად მძიმე ფილოსოფიური ენითაა გადმოცემული, სადაც ჰეგელს მოკლედ უსწორდება, ხოლო მისი ნაწერების ცალკე ადგილები მეტად ფორმალისტურადაა გარჩეული, დაწვრილებითაა მოთხრობილი თვით ფეიერბახის მეტაფიზიკის განვითარება, როგორც იგი ამ ფილოსოფოსის სათანადო ნაწერებში გამოიხატა. ეს ნაწილი მეტად გულმოდგინედ და კეთილსინდისიერადაა შესრულებული, მხოლოდ ისევე როგორც მთელი წიგნი დატვირთულია მძიმე ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით, რომელიც ყოველგან ძნელი ასაცილებელი არ იყო; ეს ტვირთი მით უფრო მძიმე ასატანია, რომ ავტორი არ მისდევს ერთ რომელიმე, თუნდ თვით ფეიერბახის მიერ მიღებულ ტერმინოლოგიას, არამედ ერთმანეთში ურევს სხვადასხვა, განსაკუთრებით დღეს მოარულ სენივით გავრცელებულ ფილოსოფიურ მიმართულებათა ტერმინებს.

ფეიერბახის განვითარების მსვლელობა არის ჰეგელის მიმდევრის გადაქცევა მატერიალისტად; თუმცა უნდა ითქვას, სავსებით მართლმორწმუნე ჰეგელიანელი იგი არასოდეს არ ყოფილა. ამ განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე იგი სავსებით გამოეთიშა თავისი წინამორბედის იდეალისტურ სისტემას. დაუძლეველი ძლიერებით ფეიერბახი იმ აზრმა

შეიპყრო, რომ „აბსოლუტური იდეა“ და „ლოგიკური კატეგორიები“, რომელნიც ჰეგელის შეხედულებით თითქო სამყაროს გაჩენამდე არსებობდნენ, მხოლოდ ფანტასტიური ნაშთია სამყაროს გარეშე მყოფი შემომქმედის რწმენისა; რომ ერთადერთი ნამდვილი ქვეყნიერება ის ნივთიერი, გრძნობადი ქვეყნიერებაა, რომელსაც თვით ჩვენ ვეკუთვნით და, ბოლოს, რომ ჩვენი შეგნება და აზროვნება, რა რიგ ზეგრძნობადად არ უნდა გვეჩვენებოდნენ ისინი, ნივთიერი, სხეულებრივი ორგანოს, ტვინის ნაყოფს წარმოადგენენ. მატერია კი არ წარმოადგენს სულის ნაწარმოებს, არამედ თვით სული მატერიის უმაღლესი პროდუქტია. ეს, რასაკვირველია, წმინდა მატერიალიზმია. მაგრამ აქ ფეიერბახი ბორძიკებას იწყებს. მას არ შეუძლია გადალახოს ჩვეულებრივი ფილოსოფიური ცრუმორწმუნეობა მატერიალიზმის წინააღმდეგ, ცრუმორწმუნეობა არა მატერიალიზმის არსებისა, არამედ მატერიალიზმის სახელის წინააღმდეგ. იგი ამბობს: „ჩემთვის მატერიალზმი ადამიანის არსების და ცოდნის შენობის საძირკველია: მაგრამ მე მას სხვანაირად ვუცქერი, ვიდრე ვიწრო ბუნებისმეტყველები, ფიზიოლოგები უცქერიან, მაგ. მოლეშოტტი, რომელნიც მას თვით შენობად სთვლიან; ასეთი შეხედულება აუცილებლად გამომდინარეობს მათი თვალსაზრისისა და სპეციალობისაგან. თუ ამ წერტილიდან უკან წავალთ მატერიალისტებს ვეთანხმები, თუ წინ წავალთ — აღარა“.

ფეიერბახი აქ ერთმანეთში ურევს მატერიალიზმს, როგორც ზოგად მსოფლმხედველობას მატერიის და სულის დამოკიდებულების შესახებ და იმ განსაკუთრებულ ფორმას, რომელშიც ეს მსოფლმხედველობა განსაზღვრულ ისტორიულ საფეხურზე გამოიხატა, სახელდობრ მე-XVIII საუკუნეში. კიდევ მეტი: იგი მატერიალიზმს აკუთვნებს იმ ზერელე, ვულგარულ სახეს, როგორიც მე-XVIII საუკუნის მატერიალიზმმა დღეს ბუნებისმეტყველთა და ექიმთა თავებში მიიღო და როგორც მას ორმოცდაათიან წლებში ბიუხნერი, ფოგტი და მოლეშოტტი ჰქადაგებდნენ. მაგრამ მატერიალიზმმაც იდეალიზმის მსგავსად განვითარების სხვადასხვა საფეხურები განვლო. იგი იძულებულია თავისი ფორმა შეიცვალოს ყოველ ახალ საბუნებისმეტყველო

აღმოჩენასთან ერთად, რომელიც ეპოქას ჰქმნის ამ დარგში; ხოლო მას შემდეგ, რაც ისტორიაც მატერიალისტურ განხილვას დაექვემდებარა, აქაც განვითარების ახალი გზები გაიხსნა.

მეთვრამეტე საუკუნის მატერიალიზმი განსაკუთრებით მექანიკური იყო, მიტომ რომ ბუნებისმეტყველების დარგებიდან იმ დროს ერთგვარ დამთავრებას მხოლოდ მექანიკამ, სახელდობრ მხოლოდ ზეცისა და დედამიწის მაგარი სხეულების მექანიკამ, ერთი სიტყვით, სიმძიმის მექანიკამ მიაღწია. ქიმია ახლად ფეხადგმული იყო. ამ დარგში ჯერ კიდევ ფლოგისტონის თეორიას მისდევდნენ. ბიოლოგია არტახებს არ გასცილებოდა; მცენარისა და სხეულის ორგანიზმი ჯერ ნაკლებ იყო გამოკვლეული, მის ფუნქციებს წმინდა მექანიკური მიზეზებით ხსნიდნენ; როგორც დეკარტის თვალში ცხოველი, ისე მე-XVIII საუკუნის მატერიალისტების თვალში ადამიანი მხოლოდ მანქანა იყო. ამაშია კლასიკური ფრანგული მატერიალიზმის სპეციფიური, იმ დროისთვის აუცილებელი ნაკლულოვანება, რომ იგი მექანიკიდან გადმოღებული საზომით უდგებოდა ქიმიური და ორგანიზული ბუნების მოვლენებს, ე. ი. დარგს, სადაც მექანიკური კანონებიც მოქმედებენ, მაგრამ უკანა რიგში სდგებიან სხვა უფრო მაღალი კანონების წინაშე [8].

ამ მატერიალიზმის მეორე სპეციფიური ნაკლი იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი სამყაროს არ უცქეროდა როგორც პროცესს, როგორც ნივთიერებას, რომელიც ისტორიულ განვითარებას განიცდის. ეს ნაკლი შეეფერებოდა ბუნებისმეტყველების იმდროინდელ მდგომარეობას და მასთან დაკავშირებული ფილოსოფიური აზროვნების მეტაფიზიკურ, ე. ი. ანტიდიალექტიკურ მეთოდს. მაშინაც იცოდნენ, რომ ბუნება მუდმივ მოძრაობაში იმყოფება. მაგრამ ეს მოძრაობა იმდროინდელი წარმოდგენით მუდმივს წრეში ტრიალებდა და ამიტომ წინ როდი მიდიოდა; იგი მუდამ ერთსა და იმავე შედეგებს იძლეოდა. ეს წარმოდგენა მაშინ აუცილებელი იყო. კანტის თეორია მზის სისტემის წარმოშობისა ახლად შემუშავებული იყო და ჯერ კიდევ უბრალო კურიოზად ითვლებოდა. დედამიწის განვითარების ისტორია, გეოლოგია ჯერ კიდევ სავსებით უცნობი იყო

და მეცნიერულად არც კი შეიძლებოდა იმ შეხედულებების წამოყენება, რომ დღევანდელი ცოცხალი არსებანი წარმოიშვენ ხანგრძლივი განვითარების შემწობით, რომელიც მარტივიდან რთულისაკენ მიდისო. ამიტომ ბუნების არაისტორიული გაგება აუცილებელი იყო. მაგრამ ამ ნაკლისთვის მე-XVIII საუკუნის ფილოსოფოსებს საყვედური როდი ეთქმის, მით უმეტეს რომ მისგან არც ჰეგელი იყო თავისუფალი. ჰეგელის მიხედვით ბუნება, როგორც იღვის უბრალო „გასხვისება“ მოკლებულია დროში განვითარების უნარს, მას შეუძლია მხოლოდ თავისი მრავალფერადობა გაშალოს სივრცეში, ისე რომ იგი ერთსა და იმავე დროში და ერთი მეორის გვერდით აფენს ყველა მასში მოთავსებულ განვითარების საფეხურებს და იძულებულია ერთი და იგივე პროცესი განიმეოროს. და ამ უაზრობას, ე. ი. განვითარებას არა დროში, რომელიც ყოველი განვითარების პირობაა, არამედ სივრცეში, ჰეგელი თავზე ახვევდა ბუნებას სწორედ იმ დროს, როცა მუშავდებოდა გეოლოგია, ემბრიოლოგია, მცენარეთა და ცხოველთა ფიზიოლოგია და ორგანიული ქიმია და როცა ყველგან ამ ახალ მეცნიერებათა საფუძველზე თანამედროვე განვითარების თეორიის გენიოსურმა წინათგნობამ იჩინა თავი (მაგ. გოეტესა და ლამარკის ნაწერებში). მაგრამ სისტემა ამას მოითხოვდა, სისტემის გულისთვის კი მეთოდს თავის თავისთვის უნდა ელაღატნა.

ასეთივე არა ისტორიული შეხედულება იყო გაბატონებული ისტორიის დარგშიც. აქ მხედველობას აბნელებდა ბრძოლა საშუალო საუკუნეების ნაშთების წინააღმდეგ. საშუალო საუკუნეები მიჩნეული იყო ისტორიის მსვლელობის უბრალო შეწყვეტად ათასწლიური საყოველთაო ბარბაროსობის მიერ; ვერაინ ვერ ჰხედავდა საშუალო საუკუნეებში წინ გადადგმულ დიდ ნაბიჯებს — ევროპის კულტურული წრის გაფართოებას, დიდი, ცხოველმყოფელი ერების წარმოშობას ერთი მეტრის მებობლად, ბოლოს უზარმაზარ ტექნიკურ წარმოებას მე-XIV და მე-XV საუკუნეებში. ამის გამო შეუძლებელი იყო სწორი შეხედულება დიდ ისტორიულ მოვლენათა კავშირზე, და ისტორია საუკეთესო შემთხვევაში ფილოსოფოსის მოსახმარად

დალაგებული მაგალითებისა და ილუსტრაციების კრებულს ჰგავდა.

იმ ადამიანებმა, რომელთაც ორმოცდაათიან წლებში გერმანიაში იაფფასიანი მატერიალიზმის დამტარებლების როლი იკისრეს, ერთი ნაბიჯითაც ვერ წააცილეს თავიანთ მასწავლებლებს. მათ მხოლოდ სამყაროს შემომქმედის საწინააღმდეგო დასამტკიცებელ საბუთად გამოიყენეს ბუნებისმეტყველების ყოველი ახალი წარმატება; და მართლაც თეორიის წინ წაწევა სრულიადაც მათი საქმე არ იყო. თუ იდეალიზმი ამ დროისთვის სრულიად გამოიფიტა, ხოლო 1848 წლის რევოლიუციაში სასიკვდილოდაც დაიქრა, მას სანუგეშოდ ის მაინც შერჩა, რომ მატერიალიზმი კიდევ უფრო დაბლა დაეცა. ფეიერბახის სრულიად მართალი იყო, როცა თავიდან იხსნიდა ყოველივე პასუხისმგებლობას ასეთი მატერიალიზმისთვის; მხოლოდ მას მატერიალიზმის მაშინდელი მოხეტიალე მქადაგებლების მოძღვრება არ უნდა აერიო მატერიალიზმში საზოგადოდ.

მაგრამ აქ ორი რამ უნდა აღინიშნოს. ერთი რომ ფეიერბახის სიცოცხლეში ბუნებისმეტყველება ჯერ კიდევ იმ ცხარე დულილის პროცესს განიცდიდა. რომელიც რამდენიმეთ მხოლოდ უკანასკნელი თხუთმეტი წლის განმავლობაში დამთავრდა; შეგროვილ იქნა უთვალავი ახალი მეცნიერული მასალა, მაგრამ მხოლოდ უკანასკნელ დროს გახდა შესაძლებელი ამ აღმოჩენათა ქაოსის დალაგება და მოწესრიგება. მართალია სამმა უდიდესმა აღმოჩენამ, სახელდობრ უჯრედის, ენერჯის გარდაქმნის და დარვინის სახელით მონათლული განვითარების თეორიის აღმოჩენამ ფეიერბახს ჯერ კიდევ სიცოცხლეში მოუსწრო. მაგრამ როგორ შეეძლო სოფელში განმარტოებით მცხოვრებ ფილოსოფოსს მეცნიერებისთვის სათანადოდ თვალყური ედევნებია და ისეთი აღმოჩენანი დაეფასებია, რომელთაც თვით ბუნებისმეტყველნი ნაწილობრივ საკამათოდ სთვლიდენ, ნაწილობრივ კიდევ სათანადოდ ვერ იყენებდენ? ამაში ბრალი მიუძღვის მხოლოდ უბადრუკ პირობებს; ფილოსოფიის კათედრები ეკლექტიკოსებს ეჭირათ, რომელნიც ჭკუას ძალას ატანდენ რწყილების ჭყლეტაში, მაშინ როცა ფეიერბახი, რომელიც

უქველად ყველა მათზე მალლა იდგა ციხე-კოშკივით, ჩლუნ-
გდებოდა და ჟანგდებოდა მივარდნილს სოფელში. ფეიერბახ-
ხის ბრალი არ არის, რომ მისთვის მიუწვდომელი დარჩა ჩვენს
დროში შეემუშავებული ისტორიული შეხედულება ბუნებაზე,
რომელიც სპობს ფრანგული მატერიალიზმის ყველა ცალმხრი-
ვობას.

მეორე რომ ფეიერბახი სრულიად მართალია, როცა
ამბობს, საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმი ადამიანის ცოდნის
შენობის საძირკველს წარმოადგენს და არა თვით შენობასო.
მიტომ რომ ჩვენ ვცხოვრობთ არა მარტო ბუნებაში, არამედ
აგრეთვე ადამიანთა საზოგადოებაშიც, ამ უკანასკნელს კი თა-
ვის განვითარების ისტორია და თავისი მეცნიერება აქვს ბუ-
ნების მსგავსად. მაშასადამე, ამოცანა იმაში მდგომარეობდა,
საზოგადოებრივი მეცნიერება, ე. ი. ეგრეთწოდებულ ისტო-
რიულ და ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კომპლექსი მატერია-
ლისტურ საძირკველს შეთანხმებოდა და მისი რეკონსტრუქცია
მომხდარიყო. მაგრამ ფეიერბახს ბედმა როდი არგუნა ამის
შესრულება. აქ იგი „საძირკველის“ მიუხედავად ტრადიციული
იდეალისტური ბორკილებით იყო შებოჭილი, და ამას თვითვე
აღიარებდა, როცა ამბობდა: „თუ ამ წერტილიდან უკან წა-
ვალთ მატერიალისტებს ვეთანხმები, თუ წინ წავალთ — აღარა“.
მაგრამ ეს სწორედ თვით ფეიერბახი იყო, რომელიც აქ,
საზოგადოებრივ ასპარეზზე „წინ“ არ მიდიოდა, თავის 1840
და 1844 წლის თვალსაზრისს ვერ შორდებოდა, უმთავრესად
მიტომ რომ განდევილივით ცხოვრობდა. ეს ადამიანი, რომელ-
საც საზოგადოებრივი წრე უფრო სჭიროდა, ვიდრე სხვა რომე-
ლიმე ფილოსოფოსს, იძულებული იყო თავისი აზრები მარტო-
ობაში შეემუშავებია და არა მეგობრულ ან მტრულ შეხვედ-
რაში თავისი ზომის ადამიანებთან. ჩვენ ქვემოთ დაწვრილებით
განვიხილავთ, რამდენად იდეალისტი დარჩა იგი ამ დარგში.

აქ ისიც უნდა აღანიშნოს, რომ შტარკე ფეიერბახის
იდეალიზმს იქ არ ეძებს, სადაც საჭიროა. „ფეიერბახი იდეა-
ლისტია, მას სწამს კაცობრიობის წინსვლა“ (გვ. 19). — „იდეა-
ლიზმი მაინც შენობის საძირკველად რჩება. რეალიზმი მხოლოდ

შეცდომებისაგან გვიფარავს, როცა ჩვენს იდეალურ ზრახვებს მივსდევთ. განა თანაგრძნობა და ჭეშმარიტების თუ სამართლიანობის ალტაცებული სიყვარული იდეალური ძალები არ არიან?“ (გვ. VIII).

ერთი რომ, იდეალიზის სახელით აქ იდეალური მიზნებისაკენ მისწრაფებაა მონათლული. ასეთი გაგება კი აუცილებლად კანტის იდეალიზმსა და მის „კატეგორიულ იმპერატივთანაა“ დაკავშირებული; მაგრამ თვით კანტმა თავის ფილოსოფიას იმიტომ კი არ უწოდა „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი“, რომ იქ სხვათა შორის ზნობრივ იდეალებზეა ლაპარაკი, არამედ სრულიად სხვა მოსაზრებების გამო, როგორც ეს შტარკესაც ეხსომება. ეს ყალბი შეხედულება, თითქოს ფილოსოფიური იდეალიზმი ზნობრივი, ე. ი. საზოგადოებრივი იდეალების რწმენაში მდგომარეობდეს წარმოსდგა ფილოსოფიის გარეშე, გერმანელი ფილისტერების წრეში, რომელიც საჭირო ფილოსოფიური განათლების ნამცეცებს შილერის ლექსებში ჰკრებს. არავის არ გაუკრიტიკებია უფრო მძაფრად კანტის უილაჯო „კატეგორიული იმპერატივი“ (უილაჯო, მიტომ რომ იგი შეუძლებელს ითხოვს, მაშასადამე ვერაფერს აღწევს სინამდვილეში), არავის არ გაუმახზარავებია ისე სასტიკად შილერის მიერ ნასაზრდოები ფილისტერული ოცნება განუხორციელებელი იდეალებისთვის, ვიდრე ეს ჰეგელმა ჰქმნა (იხ., მაგ., მისი ფენომენოლოგია), ჰეგელი კი დასრულებული იდეალისტი იყო [9].

მეორე რომ, ყველაფერმა რაც ადამიანს ამოქმედებს აუცილებლად მის თავში უნდა გაიაროს: თვით ჰამა-სმას ადამიანი მის თავში შეგრძნებული შიმშილისა და წყურვილს გავლენით იწყებს და იმავე თავში შეგრძნებული გაძლომის გავლენით ათავებს. გარეგანი ქვეყნიერების შთაბეჭდილებები ადამიანის თავში იხატება და გამოჰკრთის გრძნობებისა, აზრებისა, ზრახვებისა, ნებისყოფის მოძრაობისა, ერთი სიტყვით, „იდეალურ მისწრაფებათა“ სახით და, ამგვარად, „იდეალურ ძალებს“ წარმოადგენს. და თუ ადამიანს იდეალისტად ხდის ის გარემოება, რომ იგი „იდეალისტურ მისწრაფებათ მისდევს“ და „იდეალურ

ძალებს“ ექვემდებარება, მაშინ ყოველი მეტად თუ ნაკლებად ნორმალური ადამიანი თანდაყოლილი იდეალისტი ყოფილა და გაუგებარია მატერიალისტები საზოგადოდ როგორღა არსებობენ.

მესამე რომ, იმ რწმენას — კაცობრიობა ყოველ შემთხვევაში ამაჟამად საერთოდ წინსვლის გზას ადგიაო, აბსოლუტურად არაფერი აქვს საერთო მატერიალიზმის და იდეალიზმის წინააღმდეგობასთან. ფრანგ მატერიალისტებს ეს რწმენა თითქმის ფანატიზმამდე ჰქონდათ განვითარებული, არა ნაკლებ ვიდრე დეისტებს ვოლტერსა და რუსსოს, და მას ხშირად უდიდეს პირად მსხვერპლსაც კი სწირავდნენ. თუ ვინმეს მთელი თავისი სიცოცხლე „ქეშმარიტების და სამართლიანობისთვის“ მიუძღვნია, ამ გამოთქმის საუკეთესო მნიშვნელობით, ეს მაგალითად დიდ როიყო. თუ შტარკე ყოველივე ამას იდეალიზმად აცხადებს, ეს მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ მისთვის მატერიალიზმის ცნებას და მის წინააღმდეგობას იდეალიზმთან ყოველივე აზრი დაუკარგავს.

შეიძლება ეს შეუგნებლად ხდებოდეს, მაგრამ შტარკე მიუტოვებელ ცრუმორწმუნეობას იჩენს მატერიალიზმის სახელწოდების წინააღმდეგ. ეს ცრუმორწმუნეობა ფილისტერებში ხუცების მრავალწლიურმა ქადაგებამ ჩანერგა. მატერიალიზმი ფილისტერს ესმის როგორც ღორმუცელობა, ლოთობა, სიხარბე, ავხორცობა, მლიქვნელობა, ანგარობა, სიძუნწე და საბირჟო გაიძვერობა, ერთი სიტყვით, ამ ცნებაში მთელი ის ჭუჭყიანი ბიწიერება შეაქვს, რომლითაც თვით სტკბება ფარულად; პირიქით, იდეალიზმი მისთვის სათნოების რწმენა, მთელი კაცობრიობის სიყვარული და საზოგადოდ „უკეთესი ქვეყანაა“, რასაც იგი სხვების გასაგონად აქებს, მაგრამ რაც თვის მას მხოლოდ მაშინ სწამს, როცა ჩვეულებად ქცეული „მატერიალისტური“ ექსცესების შემდეგ ნაბახუსეგია ან გაკოტრებული და თავის საყვარელ სიმღერას დაჰლიდინებს: რა არის ადამიანი? ნახევარი მხეცი, ნახევარი ანგელოზი.

შემდეგ შტარკე თავგამოდებით ცდილობს ფეიერბახი იმ დოცენტების თავდასხმის და ჭკუის დარიგებისაგან დაიცვას, რომელნიც ამაჟამად გერმანიაში მრავლად მოიპოვებიან

ფილოსოფოსების სახელწოდებით. ამას, რასაკვირველია, მწიშენლობა აქვს იმისთვის, ვისაც კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის გადაგვარებული შთამომავლობა აინტერესებს; ალბათ შტარკესაც ეს საჭიროდ მიაჩნდა. ჩვენ კი მკითხველი უნდა დავზოგოთ.

III

ფეიერბახის ნამდვილი იდეალიზმი მის რელიგიის ფილოსოფიასა და ეთიკაში მელანდებდა. ფეიერბახს სარწმუნოების გაუქმება როდი სურს, მხოლოდ მისი დასრულება უნდა. თვით ფილოსოფია უნდა ჩაინთქას რელიგიაში. „კაცობრიობის პერიოდები მხოლოდ რელიგიური ცვლილებებით განსხვავდებიან. ესა თუ ის ისტორიული მოძრაობა მხოლოდ მაშინაა საფუძვლიანი, როცა იგი ადამიანის გულში იჭრება ხოლმე. გული მარტო სარწმუნოების ფორმა როდია, ისე რომ ვერ ვიტყვი — სარწმუნოება გულშია ც უნდა იყოს; გული სარწმუნოების არსებაა“ (ციტატი მოყვანილი აქვს შტარკეს, გვ. 168). ფეიერბახის მიხედვით სარწმუნოება გრძნობიერი, გულითადი ურთიერთობაა ადამიანებს შორის, დღემდე იგი ქემშარტებას ეძებდა სინამდვილის ფანტასტიურ ასახვაში ერთი ან მრავალი ღმერთის შემწეობით, რომელნიც თავიანთი მხრით ადამიანურ თვისებათა ფანტასტიურ ანარეკლს წარმოადგენენ; დღეს კი სარწმუნოებრივი ურთიერთობა პირდაპირ და უშუალოდ სიყვარულში იხატება მესა და შენს შორის. ამ გზით ფეიერბახისთვის დაბოლოს სქესობრივი სიყვარული ახალი სარწმუნოების აღსარების უზენაესი ფორმაა.

გრძნობიერი დამოკიდებულება ადამიანებს შორის, განსაკუთრებით სხვადასხვა სქესის ადამიანებს შორის, არსებობს კაცობრიობის დასაბაჰიდანეე. კერძოდ სქესობრივმა სიყვარულმა უკანასკნელი რვა საუკუნის განმავლობაში ისეთი განვითარება მიიღო და ისეთი ადგილი დაიჭირა, რომ იგი მთელი პოეზიის ღერძად იქცა. არსებული პოზიტიური რელიგიები კმაყოფილდებიან იმით, რომ უმაღლეს სანქციას აძლევენ სქესობრივი

სიყვარულის სახელმწიფოებრივად მოწესრიგებას, ე. ი. საქორწინო კანონმდებლობას. ისინი რომ ხვალ სრულიად გამქრალიყვნენ, სიყვარულის და მეგობრობის პრაქტიკაში სრულიად არავეითარი ცვლილება არ მოხდებოდა. მართლაც საფრანგეთში 1793 წელსა და 1798 წელს შუა ქრისტიანული სარწმუნოება ფაქტიურად ისე მოიპო, რომ თვით ნ ა პ ო ლ ე ო ნ ს დიდი წინააღმდეგობისა და სიძნელის გადალახვა მოუხდა მის ხელახლა შემოსაღებად, მაგრამ ამ ხნის განმავლობაში როდი წარმოშობილა მოთხოვნილება ეს ხარვეზი ფეიერბახის რელიგიის მსგავსი რამით შეესებულებოდა.

ფეიერბახის იდეალიზმი აქ იმაში მდგომარეობს, რომ მას ურთიერთ სიმპატიებზე დაყრდნობილი ადამიანური დამოკიდებულება, სქესობრივი სიყვარული, მეგობრობა, თანაგრძნობა, თავგანწირულება და სხვ. ისე ვერ წარმოუდგენია, როგორც თავისთავად არსებობს, წარსულის მიერ ნაანდერძევი რელიგიური სისტემის გარეშე; იგი ამტკიცებს, ეს ურთიერთობა მხოლოდ მაშინ პოულობს თავის სრულს მნიშვნელობას, როცა რელიგიის სახელითაა ნაკურთხიო. მისთვის მთავარი მნიშვნელობა აქვს არა იმას, რომ ეს წმინდა ადამიანური დამოკიდებულებანი არსებობდნენ, არამედ იმას, რომ ისინი ახალ, კემზარიტ სარწმუნოებად იქმნან აღიარებული. ისინი სრულყოფილნი არიან მხოლოდ მაშინ, როცა მათ სარწმუნოების ბეჭედი აზისო. რელიგია წარმოსდგება სიტყვიდან religare და თავდაპირველად დაკავშირებას ნიშნავდაო. მაშასადამე, ორი ადამიანის დაკავშირება რელიგიააო. ასეთი ეთიმოლოგიური ოინები იდეალისტური ფილოსოფიის უკანასკნელ თავმესაფარს წარმოადგენს. სიტყვას ის მნიშვნელობა როდი ეძლევა, რომელიც ისტორიული ხმარების წყალობით შეუქმნია, არამედ რაც წარმოშობის ძალით უნდა ჰქონოდა. ამრიგად, სქესობრივი სიყვარული და სქესობრივი კავშირი ზეცაში აჰყავთ „რელიგიის“ სახელწოდებით, რათა ენიდან არ გაჰქრეს იდეალისტური ხსოვნისთვის ძვირფასი სიტყვა — რელიგია. სწორედ ასევე ლაპარაკობდნენ ლუი ბლანის მიმართულების პარიზელი რეფორმისტები ორმოციან წლებში; მათ ურწმუნო ადამიანი რაღაც

საშინელებად მიაჩნდათ, ისინი გვეუბნებოდნენ: *Donc, l'athéisme c'est votre religion!* (მაშასადამე, ათეიზმი თქვენი სარწმუნოება ყოფილა!). როცა ფეიერბახი სცდილობს ქეშმარიტი რელიგია ბუნების მატერიალისტურ შემეცნებაზე ააგოს, ეს იმას ჰგავს, რომ თანამედროვე ქიმია ქეშმარიტ ალქიმიად წარმოვიდგინოთ. თუ რელიგია შეიძლება უღმერთოდ არსებობდეს, რად არ შეიძლება ალქიმია ფილოსოფიური ქვის გარეშე არსებობდეს? ესეცაა, რომ ალქიმიასა და რელიგიას შუა მართლაც მკიდრო კავშირი არსებობს. ფილოსოფიურ ქვას მრავალი ღვთისმავგარი თვისება აქვს და ბერძენმა თუ ეგვიპტელმა ალქიმისტებმა ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ და მეორე საუკუნეში თავიანთი წვლილი შეიტანეს ქრისტიანული მოძღვრების შემუშავებაში, როგორც კოპპის და ბერტელოს მიერ მოყვანილი ცნობები ამტკიცებს.

უცილობლად შემცდარია ფეიერბახის მტკიცება, კაცობრიობის პერიოდები ერთმანეთში მხოლოდ რელიგიური ცვლილებებით განსხვავდებიანო. მხოლოდ იქ შეიძლება ითქვას, რომ დიდ ისტორიულ გარდატეხას რელიგიური ცვლილებები სდევდა თან, სადაც ლაპარაკია სამ უდიდეს დღემდე არსებულ მსოფლიო რელიგიაზე — ბუდიზმსა, ქრისტიანობასა და ისლამზე. ძველ ბუნებრივად აღმოცენებულ ტომობრივ და ეროვნულ რელიგიებს პროპაგანდისტული ხასიათი არ ჰქონდათ და წინააღმდეგობის ძალას ჰკარგავდნენ, როგორც კი ისპობოდა ამ ტომებისა და ერების დამოუკიდებლობა; გერმანელებში ამისთვის საკმაო აღმოჩნდა, რომ ისინი მხოლოდ შეხებოდნენ გადაგვარებული რომის მსოფლიო იმპერიას და მსოფლიო ქრისტიანულ რელიგიას, რომელიც ეს იყო რომმა მიიღო როგორც მისი ეკონომიური, პოლიტიკური და სულიერი მდგომარეობის შესაფერი სარწმუნოება. მხოლოდ ამ მეტად თუ ნაკლებად ხელოვნურად აღმოცენებული რელიგიების, განსაკუთრებით ქრისტიანობისა და ისლამის შესახებ შეიძლება ითქვას, ზოგადი ისტორიული მოძრაობა რელიგიურ ელფერს ღებულობსო. თვით ქრისტიანულ ქვეყნებში ნამდვილი უნივერსალური მნიშვნელობის რევოლუციები ასეთ ელფერს მხოლოდ ბურჟუაზიის განმანთავი-

სუფლებელი ბრძოლის პირველ საფეხურზე ღებულობდენ. ე. ი. მეცამეტე საუკუნიდან მეჩვიდმეტე საუკუნემდე. ეს გარემოება აიხსნება არა ადამიანის გულის თვისებებით და არა მისი სარწმუნოებრივი მოთხოვნილებით, როგორც ეს ფეიერბახს ჰგონია, არამედ მთელი საშუალო საუკუნეების ისტორიით, რომელიც არ იცნობდა იდეოლოგიის სხვა ფორმას გარდა სარწმუნოებისა და თეოლოგიისა. ხოლო, როცა მე-XVIII საუკუნეში ბურჟუაზია იმდენად მოღონიერდა, რომ თავისი საკუთარი კლასობრივი თვალსაზრისის შესაფერი იდეოლოგია გაიჩინა, მან თავის დიდს და უკანასკნელს რევოლიუციაში, საფრანგეთის დიდს რევოლიუციაში, მხოლოდ იურიდიულ და პოლიტიკურ იდეებს მიმართა, რელიგიის გულისთვის კი თავი მხოლოდ იმდენად შეიწუხა, რამდენადაც იგი მას წინ ელობებოდა; ბურჟუაზიას აზრადაც არ მოსვლია — საჭიროა ახალი რელიგიის შექმნა ძველის მაგივრად; ცნობილია, როგორ დამარცხდა ამ მხრივ რობესპიერის ცდა.

ნამდვილი ადამიანური გრძნობის დამყარება საზოგადოებრივ ურთიერთობაში დღეს ისედაც გაძნელებულია კლასობრივი წინააღმდეგობისა და კლასობრივი ბატონობის წყალობით; ჩვენ არავითარი საბუთი არა გვაქვს, რომ ეს ურთიერთობა კიდევ უფრო გავიძნელოთ რელიგიური საბურავის შემწეობით. აგრეთვე უნდა ითქვას, რომ ჩვეულებრივმა ისტორიოგრაფიამ, განსაკუთრებით გერმანიაში, უკვე საკმაოდ დაგვიბნელა დიდი ისტორიული კლასობრივი ბრძოლების გაგება; არავითარი საჭიროება არ მოითხოვს, ეს ბრძოლების ისტორია საეკლესიო ისტორიის უბრალო დამატებად ვაქციოთ და ამით მისი გაგება სრულიად შეუძლებელი გაეხადოთ, აქედან უკვე სჩანს, რამდენად დაშორებული ვართ დღეს — ფეიერბახს. დღეს სრულიად შეუძლებელია იმ „მშვენიერი ადგილების“ გადაკითხვა, სადაც ავტორი სიყვარულის ახალ რელიგიას ქებათაქებას უძღვნის.

ფეიერბახმა ერთადერთი რელიგია გამოიკვლია სერიოზულად, ქრისტიანობა, ეს დასავლეთის მსოფლიო რელიგია, რომელიც მონოთეიზმზეა დაფუძნებული. იგი ამტკიცებს, რომ ქრისტიანების ღმერთი მხოლოდ ადამიანის ფანტასტიური

ანარეკლი, მხოლოდ ფანტაზიის სარკეში ასახული ადამიანიაო. მაგრამ თავის მხრით ეს ღმერთი ხანგრძლივი განყენების პროცესის ნაყოფია და მრავალი წინანდელი ტომობრივი და ეროვნული ღმერთების კვინტესენციას წარმოადგენს. ამისდა მიხედვით ქრისტიანულ ღმერთში ასახული ადამიანიც ნამდვილი ადამიანი კი არაა, არამედ მრავალი ნამდვილი ადამიანის კვინტესენცია, აბსტრაქტული ადამიანია, მაშასადამე თვითაც აზროვნებითი სახეა. იგივე ფეიერბახი, რომელიც ყოველ სტრიქონში გვიქადაგებს გრძობად, კონკრეტულ სინამდვილეში ჩავეშვათო, უკიდურესად აბსტრაქტული ხდება, როცა სხვა ადამიანურ ურთიერთობას ეხება, გარდა სქესობრივი ურთიერთობისა.

ყოველ ადამიანურ ურთიერთობას მის თვალში მხოლოდ ერთი მხარე აქვს: ზნეობა. აქაც ფეიერბახი გასაოცარ სილარიბეს იჩენს ჰეგელთან შედარებით. ჰეგელის ეთიკა ანუ ზნეობის მოძღვრება იგივე სამართლის ფილოსოფიაა და სამ ნაწილს შეიცავს: 1. განყენებულ სამართალს, 2. მორალს და 3. ყოფაცხოვრების ზნეობრივ ურთიერთობას, რომელსაც ოჯახი, ბურჟუაზიული საზოგადოება და სახელმწიფო ეკუთვნის. რამდენადაც აქ ფორმა იდეალისტურია, იმდენად შინაარსი რეალისტურია. აქ მორალთან ერთად შემოფარგლულია სამართლის, ეკონომიის, პოლიტიკის დარგიც. ფეიერბახი სწორედ პირუკულმა იქცევა. იგი ფორმით რეალისტია, მისი გამოსავალი წერტილი ადამიანია, მაგრამ იგი კრინტსაც არ სძრავს იმ ქვეყნიერებაზე, რომელშიც ეს ადამიანი სცხოვრობს და ამიტომ მისი ადამიანი იმავე აბსტრაქტულ ადამიანად რჩება, როგორც რელიგიის ფილოსოფიაში მოგვევლინა. ეს ადამიანი დედის საშოდან კი არაა დაბადებული, იგი მონოთეისტური რელიგიების ღმერთიდან გამოფრინდა პეპელასავით. ამიტომ იგი ნამდვილ, ისტორიულად წარმოშობილ და ისტორიულად განსაზღვრულ ქვეყანაში როდი სცხოვრობს; მართალია, მას ურთიერთობა აქვს სხვა ადამიანებთან, მაგრამ თითოეული მათგანიც მასავით აბსტრაქტული არსებაა. რელიგიის ფილოსოფიაში მამაკაცსა და დედაკაცთან გვექონდა საქმე, ეთიკაში ეს უკანასკნელი განსხვავებაც ჰქრება. მართალია, ფეიერბახის

ნაწერებში ალაგ-ალაგ ასეთი დებულებანი გვხვდებიან: „სასახ-
 ლეში სხვანაირად აზროვნობენ ვიდრე ქობში“. — „თუ სიმში-
 ლისა და სიღარიბის გამო სხეულში მასაზრდოებელი ნივთიე-
 რება არა გაქვს, არც თავსა, გრძნობებსა და გულში გექნება
 მასალა ზნეობისთვის“. — „პოლიტიკა ჩვენი რელიგია უნდა გახ-
 დეს“ და სხვ. მაგრამ ფეიერბახს სრულიად არ ეხერხება ამ
 დებულებათა გამოყენება, ისინი უბრალო ფრაზებად რჩებიან
 და თვით შტარკე იძულებულია აღიაროს, პოლიტიკა ფეი-
 ერბახისთვის გადაულახავი ზღუდე იყო, ხოლო „საზოგადო-
 ების მეცნიერება, სოციოლოგია terra incognita-ო“.

ასევე ზერელეა ფეიერბახი ჰეგელთან შედარებით
 სიკეთისა და ბოროტების წინააღმდეგობის განხილვაში. — ზო-
 გიერთს ჰგონიაო, ამბობს ჰეგელი, რომ არაჩვეულებრივად
 ღრმა აზრს გამოჰხატავს, თუ იტყვის, ადამიანი ბუნებით კეთი-
 ლიაო; ავიწყდებათ, რომ ბევრად ღრმა აზრია სიტყვებში, ადა-
 მიანი ბუნებით ბოროტიაო. ჰეგელისთვის ბოროტება
 ფორმაა, რომელშიც ისტორიული განვითარების მამოძრავებელი
 ძალა მქლავნდება. ამაში ორმაგი აზრია დამალული: ერთის
 მხრივ ყოველი წინადადგმული ნაბიჯი აუცილებლად რაიმე
 სიწმინდის შეურაცხყოფაა ან ამბოხება ძველი, დრომოკმეული,
 მაგრამ ჩვეულების მიერ ნაკურთხი მდგომარეობის წინააღმდეგ;
 მეორეს მხრივ კლასობრივი წინააღმდეგობის წარმოშობის შემ-
 დეგ ისტორიული განვითარების მამოძრავებლად ადამიანის უმ-
 დაბლესი გულისთქმა გახდა, სიხარბე და ბატონობის სიყვა-
 რული; ამის დამამტკიცებელ საბუთს, მაგალითად, ფეოდალიზ-
 მის და ბურჟუაზიის ისტორია წარმოადგენს [10]. ფეიერბახს
 კი აზრადაც არ მოსდის ზნეობრივი ბოროტების ისტორიული
 როლი განიხილოს. მისთვის ისტორია საზოგადოდ უცხო და
 ბნელი ასპარეზია. იგი ამბობს: „ადამიანი, რომელიც პირვე-
 ლად ბუნებიდან გამოვიდა, ადამიანი კი არა, უფრო წმინდა
 ბუნებრივი არსება იყო. ადამიანი ადამიანის, კულტურის, ისტო-
 რიის პროდუქტია“. მაგრამ თვით ეს დებულება უნაყოფოდ
 დარჩა ფეიერბახისთვის.

ამის შემდეგ ადვილი გასაგებია, რომ მორალის შესახებ ფეიერბახი მეტისმეტად მკლე აზრებს გვამცნობს. ადამიანს თანდაყოლილი აქვს მისწრაფება ბედნიერებისადმი და ამიტომ იგი მორალის საფუძველი უნდა გახდესო. მაგრამ ეს მისწრაფება ბედნიერებისადმი ორგვარ შესწორებას განიცდის; ერთს ჩვენი მოქმედების ბუნებრივი შედეგების მხრივ: შეზარხოშებული ადამიანი მეორე დღეს ნაბახუსევია, გადაქარბებულ სიამოვნებას ავადმყოფობა მოსდევს. მეორე შესწორებას ჩვენი მოქმედების საზოგადოებრივი შედეგები იწვევს: თუ პატივისცემით არ მოვეპყარით სხვა ადამიანების ამგვარსავე მისწრაფებას ბედნიერებისადმი, ისინი წინააღმდეგობას გაგვიწვიენ და ჩვენს მისწრაფებას შეაფერხებენო. აქედან ცხადია, რომ თუ გვინდა დავაკმაყოფილოთ მისწრაფება ბედნიერებისადმი, ჩვენი ყოფაქცევის შედეგების სწორი აწონდაწონა უნდა ვისწავლოთ და სხვების ამგვარსავე მისწრაფებას პატივი ვსცეთ. მაშასადამე, ფეიერბახის მორალის ძირითადი ნორმები, საიდანაც ყოველივე დანარჩენი გამომდინარეობს, გონივრულად თავის შეკავება და სიყვარული — კიდევ და კიდევ სიყვარულია! და არც ფეიერბახის გონებამახვილ მოსაზრებათ, არც შტარკეს გადაქარბებულ შექებას არ ძალუძს ამ ორი-სამი დებულების უშინაარსობისა და ზერელობის მიჩქმალვა.

განკერძოებულ ადამიანს მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში შეუძლია დააკმაყოფილოს თავისი მისწრაფება ბედნიერებისადმი: ისიც ნაკლები სარგებლობით თავისი თავისა და სხვებისთვის. საჭიროა, რომ მას კავშირი ჰქონდეს გარეგან ქვეყნიერებასთან და აგრეთვე არ აკლდეს აღნიშნული მისწრაფების დასაკმაყოფილებელი საშუალებანი: საქმელი, მეორე სქესის არსება, წიგნები, საუბარი, კამათი, საქმიანობა, მოსახმარი და დასამუშავებელი საგნები. ფეიერბახის მორალი ან იმას გულისხმობს, რომ ეს საგნები და საშუალებანი იმთავითვე უკვე ყოველ ადამიანს აქვს მიცემული, ან მას გამოუსადეგ კეთილ დარიგებათ აძლევს, ეს დარიგებანი გახვერტილ გროშად არ ღირს იმ ადამიანებისთვის, რომელნიც მოკლებულნი არიან ამ საშუალებათ. ამას თვით ფეიერბახი ადასტურებს მოურიდებლად:

„სასახლეში სხვანაირად აზროვნობენ ვიდრე ქობში. თუ შიმშილი-სა ან სიღარიბისგან სხეულში მასაზრდოებელი მასალა არა გაქვს, არც ზნეობის მასალა გექნება თავსა, გრძნობებსა და გულში“.

როგორღა მდგომარეობაშია ადამიანის თანასწორი უფლება ბედნიერებაზე? ფეიერბახი აბსოლუტურად აყენებს ამ მოთხოვნილებას, როგორც მართებულს ყოველი დროისა და ყოველი გარემოებისთვის. მაგრამ რა დროიდან არის იგი მართებულად აღიარებული? განა ძველ დროში მონებსა და მათ პატრონებს შორის, საშუალო საუკუნეებში ყმებსა და ბატონებს შორის ოდესმე სიტყვა დაძრულა ბედნიერების მისწრაფების სწორუფლიანობაზე? განა ჩაგრული კლასების მისწრაფება ბედნიერებისადმი უღმობელად და „კანონის ძალით“ ყოველთვის გაბატონებული კლასების ბედნიერებას არ შესწირვია? — ჰო, მაგრამ ეს უზნეობა იყო, დღეს კი თანასწორი უფლებაა აღიარებული. — დიახ, აღიარებულია სიტყვიერად, როცა ბურჟუაზია თავის ბრძოლაში ფეოდალიზმის წინააღმდეგ და კაპიტალისტური წარმოების დამყარების დროს იძულებული გახდა ყოველი წოდებრივი, ე. ი. პირადი პრივილეგიები მოესპო და თანასწორობა შემოეღო ჯერ კერძო, ხოლო შემდეგ სახელმწიფო უფლების დარგში. მაგრამ იდეალური უფლებები საკმაო არ არის ბედნიერებისაკენ მისწრაფების გამოსაკვებად, იგი უფრო მატერიალური საშუალებებით საზრდოობს. და აი კაპიტალისტური წარმოება ზრუნავს იმისთვის, რომ სწორუფლებიან პირთა დიდს უმრავლესობას მხოლოდ ხელმოკლე ცხოვრების აუცილებელი საღსარი მიეცეს, მაშასადამე, უმრავლესობის ბედნიერებისკენ მისწრაფებას იმაზე მეტად არ სცემს პატივს, ვიდრე მონობა ან ბატონყმობა სცემდა. ან განა დღეს ბედნიერების სულიერ საშუალებათა, განათლების საშუალებათა საქმე უკეთეს მდგომარეობაშია? განა მითიური პიროვნება არ არის მასწავლებელი, რომელმაც „სადოვასთან გაიმარჯვა“?

კიდევ მეტს ვიტყვი. ფეიერბახის მორალის თეორიის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ბირჟა უმაღლესი ზნეობის ტაძარი ყოფილა, თუ კი სპეკულიაცია სწორი ანგარიშით ხდება. თუ ჩემი მისწრაფება ბედნიერებისადმი ბირჟაში მიმიყვანს და

იქ მე ჩემი მოქმედების შედეგებს ისე სწორად აეწონი, რომ მხოლოდ სიამოვნებას მივიღებ და არაფერს დაგეგმავ, ე. ი. მუდამ მოგებული ვიქნები, ფეიერბახის ზნეობრივი ნორმა შესრულებული იქნება. ამ შემთხვევაში არ ვაფერხებ არც სხვის მისწრაფებას ბედნიერებისადმი, მიტომ რომ იგიც ნებაყოფლობით მოვიდა ბირჟაზე და როცა ჩემთან სასპეკულიაციო საქმეს იწყებს, ისევე ბედნიერებისკენ მისწრაფებას მიჰყვება, როგორც მე. ხოლო თუ მან ფული წააგო, ანით მხოლოდ თავისი მოქმედების უზნეობას ამტკიცებს, რადგან ცუდად უანგარიშია. მე მას დამსახურებულ სასჯელს მივუსჯი და შემძლია ჩემი თავის კმაყოფილი ვიყო ახალი რადამანტოსივით. ბირჟაზეც სიყვარული მოქმედობს, რამდენადაც ეს სანტიმენტალური ფრაზა არაა, მიტომ რომ თითოეული ადამიანი თავისი ბედნიერებისკენ მისწრაფების დაკმაყოფილებას თავის მოყვასში ჰხედავს, და სწორედ ეს უნდა შეასრულოს სიყვარულმა, ამაშია მისი პრაქტიკული განხორციელება. და თუ მე საბირჟო თამაშობის დროს ჩემი ოპერაციების შედეგებს სწორად ვითვალისწინებ, მაშასადამე, წარმატებით ვთამაშობ, მაშინ ფეიერბახის მორალის უმკაცრეს მოთხოვნებთანაც ვასრულებ და, ამას გარდა, ვმდიდრდები კიდევ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ფეიერბახის მორალი დღევანდელი კაპიტალისტური საზოგადოების ზომანება გამოქრილი, თუმცა ეს შეიძლება მის სურვილსა და მოლოდინს ეწინააღმდეგებოდეს.

სიყვარული სადღაა? დიახ, სიყვარული ყველგან და ყოველთვის ჯადოქარია, რომელმაც ფეიერბახის შეხედულებით პრაქტიკული ცხოვრების ყველა დაბრკოლება უნდა გადალახოს და მერე სად? დიამეტრალურად საწინააღმდეგო ინტერესებით გათიშულ საზოგადოებაში. ამგვარად, ამ ფილოსოფიიდან მისი რევოლუციური ხასიათის უკანასკნელი ნაშთი ჰქრება და მხოლოდ ძველი ჰანგი რჩება: გიყვარდეთ ერთმანეთი, გადაეხვიეთ ერთმანეთს სქესისა და წოდების განურჩევლად. ესაა საერთო თავბრუდახვევა შერიგების აზრზე!

ერთი სიტყვით, ფეიერბახის მორალის თეორიასაც იგივე მოუვიდა, რაც ყველა მის წინამორბედს. იგი ყველა ღროისა,

ყველა ხალხისა, ყველა მდგომარეობისთვისაა გამოჭრილი და სწორედ ამიტომ არსად და არასოდეს არ გამოდგება. ნამდვილ ქვეყანაში იგი ისევე უძღურია როგორც კანტის კატეგორიული იმპერატივი. სინამდვილეში ყოველ კლასს, თვით ყოველ პროფესიას თავისი საკუთარი მორალი აქვს, რომელსაც იგი ყოველთვის არღვევს, როცა ამის გაკეთება დაუსჯელად შეუძლია; ხოლო სიყვარული, რომელმაც ყოველივე უნდა გააერთიანოს, მელანდება ომებსა, შუღლსა, დავასა, ოჯახურ კინკლაობასა, ცოლქმრის გაყრასა და ერთი ადამიანის მიერ მეორის რაც შეიძლება მეტს ექსპლოატაციაში.

მაგრამ როგორ მოხდა, რომ თვით ფეიერბახისთვის სრულიად უნაყოფოდ ჩაიარა იმ ძალოვანმა ბიძგმა, რომელიც მან მისცა გონებრივ მოძრაობას? სრულიად უბრალოდ. ფეიერბახმა გზა ვერ ნახა, რომელიც მისთვის საძულველი აბსტრაქციების სამეფოდან ცოცხალი სინამდვილისკენ მიდიოდა. იგი მაგრად ეჭიდება ბუნებასა და ადამიანს. მაგრამ ბუნებაც და ადამიანიც მისთვის ცალიერ სიტყვებად რჩებიან. მას არ შეუძლია რაიმე გარკვეული სტრუქტურის ნამდვილი ბუნებისა და ნამდვილი ადამიანის შესახებ. საჭირო იყო ადამიანის განხილვა ისტორიულ მოქმედებაში, რათა ფეიერბახის განყენებულ ადამიანიდან ნამდვილ ხორცშესხმულ ადამიანზე გადავსულიყავით. მაგრამ ფეიერბახი ამას ეწინააღმდეგებოდა და ამიტომ 1848 წელმა, რომელიც მისთვის გაუგებარი დარჩა, იგი სრულიად გამოსთიშა ნამდვილ ქვეყნიერებას და განდევნილად აქცია. ამაში ბრალი, უმთავრესად, იმავე გერმანიის პირობებს მიუძღვის, რომლის წყალობით იგი ასე დაბეჩავდა.

მაგრამ ნაბიჯი, რომელიც ფეიერბახმა ვერ გადადგა, მაინც უნდა გადადგმულიყო; ფეიერბახის ახალი რელიგიის დედაარსი, აბსტრაქტული ადამიანის კულტი უნდა შეეცვლილიყო მეცნიერების მიერ, რომელიც ნამდვილ ადამიანს და მის ისტორიულ განვითარებას შეისწავლიდა. ფეიერბახის თვალსაზრისის ასეთი განვითარება და თვით ფეიერბახის გადალახვა მარქსმა დაიწყო 1845 წ. თავის „წმინდა ოჯახში“.

IV

შტრაუსი, ბაუერი, შტირნერი, ფეიერბახი ჰეგელის ფილოსოფიის ნაყარი ყლორტები იყვნენ, რამდენადაც ფილოსოფიურ ნიადაგზე იდგენ. შტრაუსმა თავისი „იესოს ცხოვრებისა“ და „დოგმატიკის“ შემდეგ რენანისებურად ფილოსოფიურ და საეკლესიო ისტორიულ ბელეტრისტიკას მიჰყო ხელი. ბაუერმა მნიშვნელოვანი რამ მხოლოდ ქრისტიანობის წარმოშობის ისტორიაში გააკეთა; შტირნერი უბრალო კურიოზად დარჩა თვით მას შემდეგაც, რაც ბაკუნინმა იგი პრუდონს შეადლუა და ეს ამაღამა „ანარქიზმის“ სახელით მონათლა. მხოლოდ ფეიერბახი იყო გამოჩენილი ფილოსოფოსი. მაგრამ მისთვის გადაულახავ ზღუდედ, ხელუხლებელ წმიდათა წმიდად დარჩა ფილოსოფია, რომელიც ყველა ცალკე მეცნიერებათა მალა იდგა როგორც მათი გამაერთიანებელი მეცნიერებათა მეცნიერება; იგი როგორც ფილოსოფოსიც უნა გზაზე შეჩერდა, მატერიალისტი იყო ქვემოდან და იდეალისტი ზემოდან; ჰეგელი კრიტიკულად კი ვერ დასძლია, არამედ გზაზე გადაავლო როგორც გამოუსადეგი რამ, ხოლო თვით ჰეგელის სისტემის ენციკლოპედიურ სიმდიდრეს ვერაფერი დაუპირდაპირა პოზიტიური, გარდა მალალჟარდოვანი სიყვარულის რელიგიისა და მქლე, უილაჯო მორალისა.

მაგრამ ჰეგელის სკოლის დაშლიდან კიდევ ერთი, მართლაც ნაყოფიერი მიმართულება წარმოსდგა, ეს მიმართულება უმთავრესად მარქსის სახელთანაა დაკავშირებული¹.

¹ აქ ჩემს თავს ნებას მივცემ პირადი განმარტება დაუმატო. უკანასკნელ დროს ხშირად აღუწინავეთ ჩემი მონაწილეობა ამ თეორიის შემუშავებაში, ამიტომ არ შემიდლია აქ ორიოდ სიტყვა არ ვთქვა ამ საკითხის ამოსაწურავად. მე თვით არ შემიდლია უარყყო, რომ ადრეც და მარქსთან ორმოცი წლის თანამშრომლობის დროსაც ერთგვარი დამოუკიდებელი მონაწილეობა მივიღე როგორც თეორიის დაფუძნებაში, ისე განსაკუთრებით მის შემუშავებაში. მაგრამ სახელმძღვანელო ძირითადი იდეების უდიდესი ნაწილი, კერძოდ ეკონომიურ და ისტორიულ დარგში და მათი საბოლოოდ გამოკვეთილი ჩამოყალიბება მარქსს ეკუთვნის. ჩემ მიერ შეტანილი წვლილი

ჰეგელის ფილოსოფიიდან გამოთიშვა აქაც მატერიალისტური თვალსაზრისისკენ დაბრუნებით მოხდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ მიმართულების მიმდევრებმა გადასწყვიტეს ნამდვილი ქვეყნიერებისთვის, ე. ი. ბუნებისა და ისტორიისთვის ისე ეცქირათ, როგორც იგი ყოველ ჩვენგანს ეჩვენება, ვინც მას წინასწარ აკვიატებული იდეალისტური სათვალეების დაუხმარებლად უცქერის; მათ გადასწყვიტეს შეუბრალებლად უკუედგდოთ ყოველი იდეალისტური შეხედულება, რომელიც არ ეთანხმება ფაქტებს, როცა მათ ნამდვილ და არა ფანტასტიურ ურთიერთობაში განვიხილავთ ხოლმე. და სწორედ ამაში მდგომარეობს მატერიალიზმი. მხოლოდ ეს იყო, რომ ეს ადამიანები მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას პირველად მოეპყრენ სერიოზულად და იგი, ყოველ შემთხვევაში ძირითად ხაზებში, თანმიმდევრად გაატარეს ცოდნის ყველა დარგში.

ჰეგელი განზე როდი გადასდეს უბრალოდ; პირიქით, ისინი დაუკავშირდენ ჰეგელის ზემოაღნიშნულ რევოლუციურ მხარეს, დიალექტიკურ მეთოდს. მაგრამ ეს მეთოდი გამოუსადეგი იყო იმ სახით, რომელიც მას ჰეგელმა მისცა. ჰეგელისთვის დიალექტიკა ცნების თვითგანვითარებაა. აბსოლუტური ცნება არა თუ დასაბამიდან არსებობს (არავინ იცის სად), იგი მთელი არსებული სამყაროს ნამდვილ ცხოველმყოფელ სულს წარმოადგენს. იგი თავის თავისკენ ვითარდება, ყველა მასში მოთავსებულ ქვესაფეხურს განვლის, რომელიც დაწვრილებით „ლოგიკაშია“ განხილული; შემდეგ თავის თავს „განესხვისება“ რამდენადაც ბუნებად იქცევა, სადაც ახალი განვითარების გზას განვლის თავის თავის შეუცნობლად, ბუნებრივ

მარქსსაც ადვილად შეეძლო უჩემოდ შეეტანა, გარდა შეიძლება ორიოდე სპეციალური საგნისა. მე კი არასოდეს არ შემეძლო იმის გაკეთება, რაც მარქსმა გააკეთა. მარქსი უფრო მაღლა იდგა და უფრო შორს ჰხედავდა, უფრო ფართო ჰორიზონტის პატრონი იყო და უფრო სწრაფად სკვრებდა, ვიდრე ჩვენ ყველანი. მარქსი გენიოსი იყო, ჩვენ დანარჩენნი კი, საუკეთესო შემთხვევაში, ტალანტები ვიყავით. უმისოდ ჩვენი თეორია დღეს სრულიადაც ის არ იქნებოდა, რაც არის. ამიტომ ეს თეორია სამართლიანად ატარებს მის სახელს.

ავტორი.

აუცილებლობად გადაცმული, ხოლო ბოლოს ადამიანში ხელახლა თვითცნობიერებას უბრუნდება; ეს თვითცნობიერება თანდათან მუშავდება ისტორიაში დაწყებული უდაბლესი საფეხურებიდან, სანამ ბოლოს აბსოლუტური ცნება ხელახლა საფეხებით თავის თავს დაუბრუნდებოდეს ჰეგელის ფილოსოფიაში. მაშასადამე, ჰეგელის მიხედვით, ბუნებასა და ისტორიაში გამოქვეყნებული დიალექტიკური განვითარება, ე. ი. მიზეზობრივი კავშირი წინსვლისა, რომელიც ყოველი გადახვევ-გადმოხვევისა და დროებითი უკანდახვევის მიუხედავად დაბალი საფეხურიდან მაღალზე აღის, ცნების წინმიმავალი თვითმოძრაობის ასახვას წარმოადგენს, ეს თვითმოძრაობა დასაბამიდან ხდება, არავინ იცის სად, მაგრამ ყოველ შემთხვევაში დამოუკიდებლად ყოველი მოაზროვნე ადამიანის ტვინისაგან. საჭირო იყო ამ იდეოლოგიური უკუღმართობის გასწორება. ჩვენ ხელახლა მატერიალისტურად შევხედეთ ჩვენი თავის ცნებებს, როგორც ნამდვილი საგნების ასახვათ, იმის მაგივრად, რომ ნამდვილი საგნები აბსოლუტური ცნების ამა თუ იმ საფეხურის ასახვად მიგვეჩნია. ამრიგად, დიალექტიკა გადაიქცა მეცნიერებად იმ მოძრაობის ზოგად კანონებზე, რომელიც გარეგან ქვეყნიერებაში და ადამიანის აზროვნებაში ხდება — ესაა კანონების ორი რიგი, რომელნიც არსებითად იდენტიურნი არიან, ფორმით კი განსხვავდებიან, მიტომ რომ ადამიანის თავს მათი შეგნებულად გამოყენება შეუძლია, მაშინ როცა ბუნებასა და დღემდე უშეტესად თვით კაცობრიობის ისტორიაში ისინი შეუგნებლად, გარეგნული აუცილებლობის სახით, მრავალი მოჩვენებითი შემთხვევის გარემოცვაში მოქმედობდნენ. ამრიგად, ცნებათა დიალექტიკა თვით გადაიქცა მხოლოდ გარეგანი ქვეყნიერების დიალექტიკური მოძრაობის შეგნებულ ანარეკლად, და ჰეგელის დიალექტიკა ყირამალა გადატრიალდა, ანუ, უკეთ ვთქვათ, ყირამალა გადატრიალებული ფეხზე დადგა. მაგრამ გასათვარია, რომ ეს მატერიალისტური დიალექტიკა, რომელიც მრავალი წლის განმავლობაში ჩვენი საუკეთესო შრომის ხელსაწყო და ჩვენი უმახვილესი იარაღი იყო, მარტო ჩვენ როდი აღმოგვიჩენია; იგი ჩვენსა და თვით ჰეგელის

დამოუკიდებლად აღმოაჩინა ერთმა გერმანელმა მუშამ — იოსებ დიკგენმა¹.

ამრიგად, ხელახლა წინ წარმოდგა ჰეგელის ფილოსოფიის რევოლუციური მხარე, განთავისუფლებული იდეალისტური აზიებისაგან, რომელმაც ჰეგელს ხელი შეუშალა იგი თანმიმდევრად გაეტარებინა. ერთი დიდძალითადი აზრი ჰეგელის შემდეგ ისე შევიდა საერთო აზროვნებაში, რომ მას ამ ზოგადი ფორმით ვერავინ უარჰყოფს: ეს ის აზრია, რომ სამყაროს უნდა შევხედოთ არა როგორც მზაზარეული საგნების კომპლექსს, არამედ როგორც პროცესების კომპლექსს, სადაც ერთი შეხედვით თითქო უცვლელი საგნები, ისევე როგორც მათი აზროვნებითი ასახვანი ჩვენს თავში ანუ ცნებები აღმოცენებისა და განადგურების შეუწყვეტელ ცვალებადობას განიცდიან, ამ ცვალებადობაში მოჩვენებითი შემთხვევებისა და დროებითი უკანდახევის მიუხედავად ბოლოს მაინც პროგრესიული განვითარება ხდება. მაგრამ ერთია ამ აზრის სიტყვიერად აღიარება და მეორეა მისი ნამდვილი გამოყენება კლვიადიების ყოველ ცალკე შემთხვევაში. ხოლო თუ ყველა ძიების დროს მუდამ ამ თვალსაზრისით ვიხელმძღვანელოთ, საბოლოო პასუხების და მუდმივი ჭეშმარიტების მოთხოვნა ეართხელ და სამუდამოდ მოისპობა; არასოდეს არ დაგვავიწყდება, რომ ყოველი ჩვენ მიერ მოპოებული შემეცნება შეზღუდულია, რომ იგი დამოკიდებულია იმ პირობებზე, რომელშიც იგი შეგვიძენია; ჩვენ აღარ გვაკრთობს წინააღმდეგობანი ჭეშმარიტებასა და ცდომილებასა, სიკეთესა და ბოროტებასა, იგივეობასა და განსხვავებასა, აუცილებლობასა და შემთხვევას შორის, რომელნიც დაუძლეველი არიან ძველი, დღემდე მიღებული მეტაფიზიკის მიერ; ჩვენ გვესმის ამ წინააღმდეგობათა შედარებითი მნიშვნელობა: იმას, რაც ახლა ჭეშმარიტებად მიაჩნიათ, ფარული მხარე აქვს, რომელიც მერმისში გამოაშკარავდება როგორც შეცდომა, ხოლო ის, რაც ახლა შეცდომადაა აღიარებული,

¹ იხ. „Das Wesen der Kopfarbeit, von einem Handarbeiter“. Hamburg, Meissner 1869 („გონებრივი მუშაობის არსება, დაწერილი ფიზიკური მუშაკის მიერ“. ჰამბურგი).

ქვეშარიტ მხარეს შეიცავს, რომლის წყალობით წინათ ქვეშა რიტებად შეიძლებოდა ჩათვლილიყო; ბოლოს ჩვენ ვიცით რომ აუცილებლობა წმინდა შემთხვევებისაგან შეადგება და ეს მოჩვენებითი შემთხვევა ფორმაა, რომლის უკან აუცილებლობა იმალება და სხვ.

კვლევა-ძიებისა და აზროვნების ძველს მეთოდს, რომელსაც ჰეგელი „მეტაფიზიკურს“ უწოდებს, უმთავრესად საქმე ჰქონდა საგნებთან, როგორც რაღაც მზამზარეულთან და დამთავრებულთან. ამ მეთოდის ნაშთი ახლაც ღრმად ზის ადამიანის თავში, თავის დროზე კი მას დიდი ისტორიული გამართლება ჰქონდა. საჭირო იყო საგნების გამოკვლევა, სანამ პროცესების გამოკვლევა გახდებოდა შესაძლებელი. ჯერ ის უნდა გაგვევო, რას წარმოადგენდა ესა თუ ის საგანი, სანამ მასში მიმდინარე ცვლილებების ათვისებას შეეძლებდით. ასე ხდებოდა ბუნებისმეტყველებაში. ძველი მეტაფიზიკა, რომელიც საგნებს მზამზარეულად სთვლიდა, წარმოსდგა ბუნებისმეტყველებიდან, რომელიც მკვდარ და ცოცხალ საგნებს იკვლევდა როგორც მზამზარეულ მოვლენებს. ხოლო როცა ეს კვლევა-ძიება იმდენად გაფართოვდა, რომ შესაძლებელი გახდა გადამწყვეტი ნაბიჯის გადადგმა, ე. ი. იმ ცვლილებათა სისტემატიური გამოკვლევა, რომელთაც ეს საგნები განიცდიან ბუნებაში, მაშინ ძველი მეტაფიზიკის სასიკვდილო საათმა დაჰკრა ფილოსოფიის დარგშიც. მართლაც, თუ ბუნებისმეტყველება მე-XVIII საუკუნის დასასრულამდე უმთავრესად შემკრებელი მეცნიერება, დამთავრებული საგნების მეცნიერება იყო, იგი ჩვენს საუკუნეში არსებითად მომწესრიგებელ მეცნიერებად იქცა, ბუნების მოვლენათა მეცნიერებად და უმთავრესად საგნების წარმოშობას, განვითარებას და ურთიერთკავშირს იკვლევს. ჩვენი საუკუნის შეილებია: ფიზიოლოგია, რომელიც მცენარეთა და ცხოველთა ორგანიზმების მოვლენებს იკვლევს, ემბრიოლოგია, რომელიც ცალკე ორგანიზმის განვითარებას აღევნებს თვალყურს ჩანასახის მდგომარეობიდან მომწიფებამდე, გეოლოგია, რომელიც დედამიწის კანის თანდათანობით წარმოშობას სწავლობს და სხვ.

ბუნებაში მიმდინარე პროცესების ურთიერთობის ცოდნამ განსაკუთრებით სამი დიდი აღმოჩენის შემწეობით გადადგა უზარმაზარი ნაბიჯი: პირველი იყო უჯრედის აღმოჩენა როგორც ერთეულისა, რომლის გამრავლებისა და დიფერენციაციისაგან მცენარისა და ცხოველის სხეული ვითარდება; ამ აღმოჩენამ დაგვარწმუნა, რომ ყველა უმაღლესი ორგანიზმის განვითარება და ზრდა ერთადერთ ზოგად კანონს ექვემდებარება; ამას გარდა, უჯრედის ცვალებადობის უნარმა გვიჩვენა გზა, რომლის შემწეობით ხდება არა მარტო ორგანიზმების ინდივიდუალური განვითარება, არამედ მათი სახის ცვლილებაც. — მეორე აღმოჩენა იყო ენერჯის გარდაქმნის კანონი, რომელმაც დაგვიმტკიცა, რომ ყველა განსაკუთრებით არაორგანიულ ბუნებაში მომქმედი ეგრეთწოდებული ძალები, მექანიკური ძალა და მისი დამატება, ეგრეთწოდებული პოტენციური ენერჯია, სითბო, სხივოსნობა (სინათლე და სხივოსანი სითბო), ელექტრობა, მაგნეტიზმი, ქიმიური ენერჯია მხოლოდ უნივერსალური მოძრაობის გამოხატულების სხვადასხვა ფორმას წარმოადგენენ, ისინი ერთმანეთში გადადიან განსაზღვრული რაოდენობითი შეფარდების მიხედვით, ისე რომ როცა ერთი მათგანის განსაზღვრული რაოდენობა ისპობა, მეორის განსაზღვრული რაოდენობა ჩნდება და ამრიგად ბუნების მთელი მოძრაობა ერთი ფორმიდან მეორე ფორმად გარდაქმნის შეუწყვეტელ პროცესს წარმოადგენს. — ბოლოს მესამე აღმოჩენა დარვინს ეკუთვნის, მან პირველად დაამტკიცა სისტემატიურად, რომ დღეს ჩვენს გარშემო არსებული ორგანიზმები, მათ შორის ადამიანიც, გრძელი განვითარების პროცესის შემწეობით წარმოსდგენ ორიოდე თავდაპირველად ერთუჯრედიანი ჩანასახიდან, ხოლო ეს ჩანასახები თავიანთი მხრით ქიმიურად წარმოშობილი პროტოპლაზმისა ანუ ცილიდან განვითარდენ.

ამ სამი დიდი აღმოჩენისა და ბუნებისმეტყველების სხვა წარმატებათა წყალობით ჩვენ შეგვიძლია გამოვარკვიოთ არა მარტო ის ურთიერთობა, რომელიც ბუნებაში ცალკე დარგების მოვლენებს შორის არსებობს, არამედ ისიც, რომელიც ამ ცალკე დარგებს აკავშირებს. ამრიგად, თვით ემპირიული

ბუნებისმეტყველების მიერ მოპოებული ფაქტები შეძლებას გვაძლევდნენ ბუნების ურთიერთობის ერთი მთლიანი და საკმაოდ სისტემატიური სურათი შევადგინოთ. ასეთი ზოგადი სურათის შედგენა წინათ ეგრეთწოდებული ნატურფილოსოფიის ამოცანას წარმოადგენდა. მაგრამ იგი ამას აღწევდა მხოლოდ იმით, რომ მისთვის ჯერ კიდევ უცნობი ნამდვილი კავშირის მაგივრად იდეალურ, ფანტასტიურ კავშირს აბამდა, ხოლო ფაქტების დანაკლისს აზროვნებითი სახეებით ანაზღაურებდა, ნამდვილ ხარვეზებს მხოლოდ ფანტაზიაში ავსებდა. ამ გზით მან ზოგიერთი გენიოსური აზრი გამოსთქვა, ზოგიერთი შემდგომი აღმოჩენა წინასწარ განსჭვრიტა, მაგრამ, როგორც მოსალოდნელი იყო, ბევრი უაზრობაც გამოათინა. დღეს კი, როცა საკმაოა, რომ ბუნების კვლევა-ძიების შედეგებს მხოლოდ დიალექტიკურად, ე. ი. მათი საკუთარი ურთიერთობის თვალსაზრისით შევხედოთ, რათა ჩვენი დროისთვის დამაკმაყოფილებელი „ბუნების სისტემა“ მივიღოთ, დღეს როცა ამ ურთიერთობის დიალექტიკური ხასიათის შეგნებამ თვით ბუნებისმეტყველთა მეტაფიზიკურად გამობრძმედილი თავები გამსჭვალა მათი სურვილის წინააღმდეგ, ნატურფილოსოფია საბოლოოდ დამარხულია. მისი გამოცოცხლების ცდა არა მარტო ზედმეტი, არამედ უკან დახევის მომასწავებელიც იქნებოდა.

მაგრამ რაც ითქმის ბუნებაზე, რომელიც ამიერიდან შეიქნება აგრეთვე როგორც ისტორიული განვითარების პროცესი, იგივე ითქმის საზოგადოების ისტორიის ყოველ შტოზე და იმ მეცნიერებათა კრებულზე, რომელთაც ადამიანურ (და ღვთაებრივ) საგნებთან აქვთ საქმე. აქაც ისტორიის, სამართლის, რელიგიის და სხვ. ფილოსოფია იმაში მდგომარეობდა, რომ მოვლენათა ნამდვილი ურთიერთობის მაგივრად, რომელიც თვით მოვლენების მიერ შელანდებდა, იგი ფილოსოფოსის მიერ მოგონილ ურთიერთობას აბამდა; ისტორიას საზოგადოდ და ყოველ მის ნაწილს კერძოდ იდეების თანდათანობით განხორციელებად სთვლიდნენ, რასაკვირველია ეს იდეები თვით ამა თუ იმ ფილოსოფოსის საყვარელი იდეები იყო. ამ თვალსაზრისის მიხედვით ისტორია შეუგნებლად, მაგრამ აუცილებლად რომელიმე წინას-

წარგარკვეული იდეალური მიზნისკენ მიისწრაფოდა; ჰე გელის-
თვის, მაგალითად, ასეთი მიზანი აბსოლუტური იდეის განხორ-
ციელება იყო, და შეუდრეკელი მისწრაფება ამ მიზნისკენ ის-
ტორიულ მოვლენათა შინაგან კავშირს შეადგენდა. ამგვარად,
ნამდვილი, ჯერ კიდევ უცნობი ურთიერთობის ადგილს ახალი,
შეუცნობელი ან თანდათან ცნობიერებისკენ მიმავალი მისტი-
ური განგება იჭერდა. მაშასადამე, აქაც, ისევე როგორც ბუნე-
ბის ასპარეზზე საჭირო იყო მოგონილი ხელოვნური ურთიერ-
ობის მაგივრად ნამდვილი ურთიერთობის აღმოჩენა; ეს ამო-
ცანა ბოლოს მოძრაობის ზოგადი კანონების აღმოჩენას უდრიდა,
რომელნიც ადამიანთა საზოგადოების ისტორიას განაგებენ.

მაგრამ საზოგადოების განვითარების ისტორია ერთს
პუნქტში არსებითად განსხვავდება ბუნების განვითარების ის-
ტორიისგან. ბუნებაში, — თუ მხედველობაში არ მივიღებთ
ადამიანის უკუმოქმედებას ბუნებაზე, — შეუგნებელი, ბრმა ძა-
ლები მოქმედობენ ერთი მეორეზე და ზოგადი კანონი მხოლოდ
მათს ურთიერთობაში აშკარავდება. აქ არსად სჩანს შეგნებუ-
ლად დასახული მიზანი არც ურიცხვ, მოჩვენებითი შემთხვე-
ვებში, რომელნიც ზედაპირზე სჩანან, არც საბოლოო შედე-
გებში, რომელნიც ამ შემთხვევათა შინაგან კანონზომიერებას
ამჟღავნებენ. პირიქით, საზოგადოების ისტორიაში შეგნებით
დაჯილდოებული ადამიანები მოქმედობენ, რომელთაც განსა-
ზღვრული მიზნებისკენ მოსაზრება ან გულისთქმა ამოძრავებს;
აქ არაფერი ხდება შეგნებული განსაზღვრისა, ნებისყოფით
დასახული მიზნის გარეშე. მაგრამ რა რიგ მნიშვნელოვანიც
არ უნდა იყოს ეს განსხვავება განსაკუთრებით ცალკე ეპოქების
და ამბების ისტორიული გამოკვლევისთვის, მას არ ძალუძს
შესცვალოს ის ფაქტი, რომ ისტორიის მსვლელობას შინაგანი
ზოგადი კანონები განაგებს. მართლაც აქაც მოვლენათა ზედა-
პირზე, ცალკე პირების შეგნებულად წინდასახული მიზნების
მიუხედავად საერთოდ მოჩვენებითი შემთხვევითობა მეფობს.
სასურველი იშვიათად სრულდება: უმეტეს შემთხვევაში ადა-
მიანის მიერ დასახული მიზნები ან ერთი მეორეს ეჯახებიან
და უპირდაპირდებიან, ან მიულწევლნი არიან თავისთავად თუ

საშუალებათა ნაკლებობის გამო. ამრიგად, ურიცხვ ცალკე ნებისყოფათა და ცალკე მოქმედებათა შეჯახება ისტორიულ ასპარეზზე ისეთ მდგომარეობას ჰქმნის, რომელიც სავსებით ჰგავს შეუგნებელ ბუნებაში გაბატონებულ მდგომარეობას. მომქმედთა მიზნები ნებისყოფითაა დასახული, მაგრამ შედეგები რომელნიც მოქმედებათაგან ნამდვილად გამომდინარეობენ, ნებისყოფით დასახულნი როდი არიან, ან თუშცა შეიძლება თავდაპირველად თითქო დასახულ მიზნებს შეეფერებოდენ, ბოლოს მაინც ნებისყოფით დაუახავ შედეგებს იწვევენ. ამრიგად, საერთოდ გვეჩვენება, რომ ისტორიულ მოვლენებსაც შემთხვევითობა განაგებსო. მაგრამ სადაც ზედაპირზე შემთხვევითობა ბატონობს, იქ თვით ეს შემთხვევითობა ყოველთვის ფარულ შინაგან კანონებს ექვემდებარება, და საქმე მხოლოდ ისაა, რომ ეს კანონები აღმოვაჩინოთ.

როგორიც უნდა იყოს ისტორიის მსვლელობა, ადამიანები მას ასე აკეთებენ: თითოეული ადამიანი თავის საკუთარ, შეგნებულად დასახულ მიზანს მისდევს; მრავალი სხვადასხვა მიმართულებით მოქმედი ნებისყოფა და მათი მრავალმხრივი ზემოქმედება გარეგან ქვეყნიერებაზე რეზულტატში ისტორიას იძლევა. მაშასადამე, საკითხავია რა სურს ამ მრავალ ცალკე პიროვნებას? ნებისყოფა განისაზღვრება ან ვნებათა ლელვით ან მოფიქრებით. მაგრამ ის ბერკეტები, რომელნიც უშუალოდ ვნებათა ლელვას ან მოფიქრებას განსაზღვრავენ, სხვადასხვაგვარნი არიან. ისინი ნაწილობრივ შეიძლება გარეგანი საგნები იყვნენ, ნაწილობრივ იდეალური მოტივები, პატივმოყვარეობა, „აღფრთოვანება ქემშარიტებისა და სამართლიანობისთვის“, პირადი სიძულვილი ან კიდევ სხვადასხვანაირი პირადი ჟინი. მაგრამ ერთი მხრით ჩვენ დავინახეთ, რომ ისტორიაში მომქმედი მრავალი ცალკე ნებისყოფა უმეტეს ნაწილად წინასწარ დასახულს კი არა, პირდაპირ საწინააღმდეგო შედეგს იწვევს; ამიტომ მოტივებს საერთო შედეგისთვის მხოლოდ მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს. მეორე მხრით ახალი საკითხი იბადება, როგორი მამოძრავებელი ძალები იმალებიან ამ მოტივების

უკან, როგორია ისტორიული მიზეზები, რომელნიც მომქმედ ადამიანთა თავებში ასეთ მოტივებად იქცენ?

ძველ მატერიალიზმს თავის თავისთვის არასოდეს არ მიუცია ეს კითხვა. თუ კი მას საზოგადოდ ისტორიის რაიმე შემეცნება ჰქონდა, ეს შემეცნება არსებითად პრაგმატიული იყო და ყოველივეს მოქმედების მოტივებით სჯიდა, ისტორიულ მოღვაწეებს ზოგს კეთილშობილად სთვლიდა, ზოგს არაკეთილშობილად, ამათგან მისი აზრით პირველნი ჩვეულებრივ მარცხდებიან, ხოლო მეორენი იმარჯვებენ. აქედან ძველი მატერიალიზმისთვის ის გამომდინარეობს, რომ ისტორია ბევრს არაფერს გვასწავლის სანუგეშოსო. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ისტორიის ასპარეზზე ძველი მატერიალიზმი თავის თავს ლალატობს, მიტომ რომ იგი იქ მომქმედ იდეალურ მამოძრავებელ ძალებს უკანასკნელ მიზეზებად სთვლის, იმის მაგივრად, რომ გამოარკვიოს რა იმალება მათ უკან, რა არის ამ მამოძრავებელი ძალების მამოძრავებელი ძალა. თანმიმდევრობის უქონლობა იმაში კი არ იყო, რომ ძველი მატერიალიზმი იდეალური მამოძრავებელი ძალების არსებობას აღიარებდა, არამედ იმაში, რომ იგი უფრო შორს არ მიდიოდა და ამ უკანასკნელთა მამოძრავებელ მიზეზებს არ არკვევდა. პირიქით, ისტორიის ფილოსოფია, განსაკუთრებით როგორც იგი ჰეგელის მიერაა წარმოდგენილი, აღიარებს — როგორც ისტორიული მოღვაწეების, ცხადი, დასანახად გამოფენილი, ისე ნამდვილად მომქმედი მოტივები სრულიადაც ისტორიული მოვლენების უკანასკნელ მიზეზებს არ წარმოადგენს, ამ მოტივების უკან სხვა მამოძრავები ძალები სდგას და საჭიროა მათი გამოარკვევაო; მაგრამ ისტორიის ფილოსოფია ამ ძალებს თვით ისტორიაში კი არ ეძებს, არამედ შიგ გარედან, ფილოსოფიური იდეოლოგიიდან შეაქვს. მაგალითად, იმის მაგივრად, რომ ძველი საბერძნეთის ისტორია მისი საკუთარი ამბების შინაგანი კავშირით ახსნას, ჰეგელი უბრალოდ ამტკიცებს, იგი მხოლოდ „მშვენიერი ინდივიდუალობის სახეების“ შემუშავებაა, „ხელოვნების ნაწარმოების“ განხორციელებაა და მეტი არაფერია. იგი ძველ ბერძნებზე მრავალ მშვენიერ და ღრმა

აზრს გამოსთქვამს, მაგრამ დღეს ჩვენი დაკმაყოფილება აღარ შეიძლება ასეთ ახსნა-განმარტებით, იგი უბრალო ფრაზებია და მეტი არაფერი.

მაშასადამე, როცა საქმე ეხება იმ მამოძრავებელი ძალების გამოკვლევას, რომელნიც შეგნებულად თუ შეუგნებლად (უფრო ხშირად შეუგნებლად) ისტორიულ მოღვაწეთა მოტივების უკან სდგანან და ისტორიის ნამდვილი უკანასკნელი მამოძრავებელი ძალები არიან, ყურადღება უნდა მიექცეს არა იმდენად ცალკე, თუნდ უშესანიშნავესი ადამიანების მოტივებს, რამდენადაც იმ მოტივებს, რომელნიც დიდ მასებს, მთელს ერებს და თითოეულ ერში კიდევ მთელს კლასებს ამოძრავებენ; აქაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არა ხანმოკლე აფეთქება და მსწრაფლ წარმავალი აღგზნება, არამედ დიდი ისტორიული ცვლილების გამომწვევი მოქმედება. ერთადერთი გზა იმ კანონების შესაცნობად, რომელნიც ისტორიაში ბატონობენ საერთოდ ან ცალკე პერიოდებსა და ქვეყნებს განაგებენ, იმ მამოძრავებელი მიზეზების აღმოჩენაა, რომელნიც მომქმედი მასებისა და მათი ბელადების, ე. წ. დიდი ადამიანების, თავებში შეგნებული მოტივების სახით იხატებიან ნათლად ან ბუნდოვანად, უშუალოდ ან იდეოლოგიურ, თვით ფანტასტიურ სამოსელში გახვეული. ადამიანის თავში უნდა განვლოს ყველაფერმა, რაც მას ამოძრავებს; მაგრამ გარემოებაზეა დამოკიდებული, როგორ სახეს მიიღებს ეს მის თავში. მუშები დღეს მანქანებს აღარ ამტკრევენ, როგორც ამას, მაგ., 1848 წელს რეინის პროვინციაში შვრებოდენ, მაგრამ ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი კაპიტალისტურ სამანქანო წარმოებას შეურიგდენ.

მაგრამ თუ წინანდელ ეპოქებში ისტორიის ამ მამოძრავებელი მიზეზების გამოკვლევა თითქმის შეუძლებელი იყო, მიტომ რომ მათი ურთიერთობა შედეგებთან დახლართული და დაფარულია, ჩვენმა თანამედროვე ეპოქამ ეს ურთიერთობა იმდენად გაამარტივა, რომ შესაძლებელი გახდა საიდუმლოების ახსნა. ინგლისში მსხვილი მრეწველობის შესვლისა, მაშასადამე 1815 წელს ევროპაში დამყარებული ზავის შემდეგ არავისთვის საიდუმლოება არ იყო ის გარემოება, რომ ამ ქვეყანაში მთელი

პოლიტიკური ბრძოლის ღერძს ორი კლასის ბატონობისადმი მისწრაფება წარმოადგენდა, ერთი კლასი იყო მიწათმფლობელი არისტოკრატია (landed aristocracy), ხოლო მეორე იყო ბურჟუაზია (middle class). საფრანგეთშიც ბურბონების აღდგენის შემდეგ შეგნებაში იგივე ფაქტი შეიქრა; რესტავრაციის ხანის ისტორიკოსები ტიერიდან დაწყებული გიზოსა, მინი-ესა და ტიერამდე ყველგან ამ გარემოებას აღნიშნავენ და მას საფრანგეთის ისტორიის გასაღებად სთვლიან საშუალო საუკუნეების შემდეგ. 1830 წლიდან კი ორივე სახელმწიფოში მუშათა კლასი, პროლეტარიატი გამოვიდა, როგორც მესამე მებრძოლი ბატონობისთვის. სოციალური ურთიერთობა მეტის-მეტად გამარტივდა, ყოველი თვალხილული ადამიანისთვის აშკარა გახდა, რომ თანამედროვე ისტორიის მამოძრავებელი ძალა, განსაკუთრებით ორ დაწინაურებულ ქვეყანაში ამ სამი დიდი კლასის ბრძოლას და ინტერესთა შეჯახებაში მდგომარეობს.

მაგრამ როგორ წარმოიშვენ ეს კლასები? თუ ერთი შეხედვით კიდევ შეიძლება მსხვილი ფეოდალური მიწათმფლობელობის წარმოშობის ახსნა, ყოველ შემთხვევაში თავდაპირველად, პოლიტიკური მიზეზებით, სახელდობრ ძალადობით, ბურჟუაზიასა და პროლეტარიატს ასეთი ახსნა აღარ უდგებოდა. სრულიად აშკარა იყო, რომ ამ ორი დიდი კლასის წარმოშობა და განვითარება წმინდა ეკონომიური მიზეზებით აიხსნებოდა. აშკარა იყო ისიც, რომ ბრძოლა მიწათმფლობელობასა და ბურჟუაზიას შორის, ისევე როგორც ბურჟუაზიასა და პროლეტარიატს შორის, უწინარეს ყოვლისა, ეკონომიური ინტერესებისთვის სწარმოებდა, პოლიტიკური ხელისუფლება კი მხოლოდ ამ ინტერესების დასაცავი საშუალება იყო. ბურჟუაზია და პროლეტარიატი წარმოიშვენ ეკონომიური ურთიერთობის, უფრო სწორად ვთქვათ, წარმოების წესის ცვლილების წყალობით. ამ ორი კლასის განვითარება გამოიწვია ჯერ საამქრო ხელოსნობის გადასვლამ მანუფაქტურაში, ხოლო შემდეგ მანუფაქტურისა მსხვილ მრეწველობაში, რომელიც ორთქლითა და მანქანებით მუშაობს. განსაზღვრულ საფეხურზე ბურჟუაზიის

მიერ ამოძრავებული ახალი საწარმოო ძალები (უწინარეს ყოვლისა შრომის დანაწილება და მრავალი დეტალური მუშის შეერთება ერთს მთლიანს მანუფაქტურაში) და მათი შემწეობით განვითარებული აღმშენებლობის პირობანი და მოთხოვნილებანი შეუთავსებელი გახდნენ არსებულ, ისტორიულად ნაანდერძვე და დაკანონებულ წარმოების წესთან, ე. ი. ფეოდალური წესწყობილების საამქრო და ურიცხვ სხვა პირად და ადგილობრივ პრივილეგიებთან (რომელნიც უპრივილეგიო წოდებათათვის ბორკილებს წარმოადგენდნენ). ბურჟუაზიის მიერ წარმოდგენილი საწარმოო ძალები აჯანყდნენ იმ წარმოების წესის წინააღმდეგ, რომლის წარმომადგენლები ფეოდალური მიწათმფლობელები და ამქრის ოსტატები იყვნენ. ცნობილია როგორ დამთავრდა ეს ბრძოლა: ფეოდალური ბორკილები დაიშსხვრა, ინგლისში თანდათან, საფრანგეთში ერთის დაკვრით, გერმანიას კი მათთვის ჯერ კიდევ სავსებით თავი ვერ გაურთმევია. მაგრამ როგორც განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ფეოდალური წარმოების წესს მანუფაქტურა შეეჯახა, ამჟამად მის ადგილას დამყარებული ბურჟუაზიული წარმოების წესს უკვე მსხვილი მრეწველობა ეჯახება. ეს ინდუსტრია შებოჭილია კაპიტალისტური წარმოების აწესის ვიწრო ჩარჩოებით, იგი ერთი მხრით ხალხის უდიდეს მასებს აპროლეტარებს, ხოლო მეორე მხრით პროდუქტების უფრო და უფრო დიდ მასას აწარმოებს, ისე რომ შეუძლებელი ხდება მათი გასაღება. კარბი წარმოება მასიურ სილატაკეს იწვევს, მასიური სილატაკე კარბ წარმოებას — ასეთია ის უაზრო წინააღმდეგობა, რომელსაც მსხვილი მრეწველობა მიადგა და რომელიც დაჟინებით მოითხოვს, რომ საწარმოო ძალები ბორკილებისაგან განთავისუფლდეს წარმოების წესის შეცვლის შემწეობით.

ამგვარად, ყოველ შემთხვევაში, თანამედროვე ისტორიისთვის დამტკიცებულია, რომ ყოველი პოლიტიკური ბრძოლა კლასობრივი ბრძოლაა და ყოველი კლასობრივი განმანთავისუფლებელი ბრძოლა, მისი აუცილებელი პოლიტიკური ფორმის მიუხედავად (მიტომ რომ ყოველი კლასობრივი ბრძოლა პოლიტიკური ბრძოლაა), ბოლოს ეკონომიური განთავისუფლების

გარშემო ტრიალებს, მაშასადამე, აქ, ყოველ შემთხვევაში, სახელმწიფო, პოლიტიკური წესწყობილება ქვემდებარე ელემენტი, ხოლო სამოქალაქო საზოგადოება, ეკონომიური ურთიერთობის სამეფო განმსაზღვრელი ელემენტი. ტრადიციული შეხედულება კი, რომელსაც ჰეგელიც იზიარებდა, სახელმწიფოს განმსაზღვრელ ელემენტად სთვლიდა, სამოქალაქო საზოგადოებას კი სახელმწიფოს მიერ განსაზღვრულ ელემენტად. პირველი შეხედვით ეს თითქო სწორია. მართლაც, როგორც თითოეული ცალკე ადამიანის სამოქმედო მოტივმა მის თავში უნდა გაიაროს და მისი ნებისყოფის სტიმულად იქცეს, რათა მოქმედება გამოიწვიოს, სამოქალაქო საზოგადოების მოთხოვნილებებმა, სულ ერთია რომელი კლასიც უნდა ბატონობდეს, სახელმწიფოს ნებისყოფაში უნდა განვლოს, რათა კანონის ფორმაში საყოველთაო სანქცია მოიპოვოს. ესაა საქმის ფორმალური მხარე, რომელიც თავისთავად გასაგებია; მხოლოდ კითხვა იბადება: როგორია ცალკე პირისა და სახელმწიფოს ფორმალური ნებისყოფის შინაარსი, საიდან წარმოსდგება ეს შინაარსი, რად ზდება, რომ სწორედ ეს სურთ და არა ის. პასუხის ძიების დროს ვხედავთ, რომ თანამედროვე ისტორიაში სახელმწიფოებრივი ნებისყოფა საერთოდ განისაზღვრება სამოქალაქო საზოგადოების ცვალებადი მოთხოვნილებებით, ამა თუ იმ კლასის ბატონობით, ხოლო საბოლოო ანგარიშში საწარმოო ძალებისა და ალებმციემობის პირობებით.

თუ ჩვენს დროშიც, როცა წარმოების და მიმოსვლის საშუალებანი ასე ძალოვანად არიან განვითარებული, სახელმწიფო არ წარმოადგენს დამოუკიდებელ დარგს, რომელიც დამოუკიდებლად ვითარდებოდეს, არამედ როგორც მისი არსება, ისე მისი განვითარება საბოლოო ანგარიშში საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიურ პირობებზეა დამოკიდებული, ეს დამოკიდებულება კიდევ უფრო ძლიერი უნდა იყოს წინანდელ ეპოქებში, როცა ადამიანის მატერიალური ცხოვრების წარმოებისთვის ასეთი მდიდარი დამხმარე საშუალებანი არ არსებობდნენ, მაშასადამე, ამ წარმოებას აუცილებლად კიდევ მეტი გავლენა უნდა ჰქონოდა ადამიანზე. თუ დღესაც, მსხვილი მრეწველობისა

და რკინისგზების ეპოქაში, სახელმწიფო საერთოდ მხოლოდ წარმოებაში გაბატონებული კლასის ეკონომიური საჭიროების მეტად თუ ნაკლებად რთული ანარეკლია, ეს მით უმეტეს უნდა ყოფილიყო იმ ეპოქაში, როცა ადამიანის მთელი თაობა იძულებული იყო თავისი ცხოვრების უდიდესი ნაწილი მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისთვის შეეწირა და, მაშასადამე, ბევრად უფრო დამოკიდებული იყო ამ მოთხოვნილებებზე, ვიდრე ჩვენ ვართ დღეს. ეს აშკარად მტკიცდება წინანდელი ეპოქების კვლევა-ძიებით, თუ კი იგი ამ საკითხის მხარეს სერიოზულ ყურადღებას აქცევს; მაგრამ აქ, რასაკვირველია, ასეთ კვლევა-ძიებას ვერ შევუდგებით [11].

თუ სახელმწიფო და სახელმწიფოებრივი სამართალი ეკონომიური ურთიერთობით განისაზღვრება, რასაკვირველია, იგივე უნდა ითქვას სამოქალაქო სამართალზეც, რომელიც არსებითად მხოლოდ ფაქტიურ, კერძო პირებს შორის დამყარებულ ეკონომიურ ურთიერთობას აკანონებს. მაგრამ ეს შეიძლება სხვადასხვა ფორმაში მოხდეს. მაგალითად, ინგლისში, მთელ მის ეროვნულ თავისებურებასთან შეფარდებით, შესაძლებელი გახდა უმეტეს ნაწილად ძველი ფეოდალური სამართლის შენარჩუნება და მისთვის ბურჟუაზიული შინაარსის მიცემა, თვით ფეოდალური სახელებისთვის პირდაპირ ბურჟუაზიული აზრის მიკუთვნება; კონტინენტალურ ევროპაში კი საფუძვლად მიიღეს პირველი მსოფლიო სამართალი, რომელიც საქონლის მწარმოებელმა საზოგადოებამ შექმნა, ე. ი. რომაული სამართალი, ამ სამართალს შეუდარებლად მკაფიოდ აქვს შემუშავებული უბრალო საქონლის ინფლობელთა ყველა ურთიერთი უფლებრივი ურთიერთობა (მყიდველი და გამყიდველი, კრედიტორი და მოვალე, ხელშეკრულება, ვალდებულება და სხვ.). ამასთანავე შეიძლება წვრილ-ბურჟუაზიული და ნახევრად ფეოდალური საზოგადოების სასარგებლოდ და საკეთილდღეოდ ან უბრალო იურიდიული პრაქტიკით ეს სამართალი ამ საზოგადოების დონემდე დაემდაბლებიათ (ჩვეულებრივი სამართალი) ან იგი ვითომდა განათლებული, ზნეობრივად გაფაქიზებული იურისტების შემწეობით გადაემუშავებიათ ამ საზოგადოებრივ წესწყობილების

შესაფერ კანონთა კრებულად, რომელიც ასეთ შემთხვევაში იურიდიულადაც არადამაკმაყოფილებელი იქნება (პრუსიის საერობო სამართალი). ბოლოს, შეიძლება, დიდი ბურჟუაზიული რევოლუციის შემდეგ ამავე რომაული სამართლის საფუძველზე ბურჟუაზიული საზოგადოების ისეთი კლასიკური კანონთა კრებული შემუშავდეს, როგორცაა ფრანგული Code civil. მაშასადამე, თუ სამოქალაქო უფლებრივი ნორმები მხოლოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიური პირობების იურიდიულ გამოხატვას წარმოადგენენ, ეს გამოხატვა გარემოების მიხედვით ხან კარგად ხდება, ხან ცუდად.

სახელმწიფო წარმოადგენს პირველ იდეოლოგიურ ძალას, რომელიც ადამიანებს იმორჩილებს. საზოგადოება ორგანოს ჰქმნის თავისი საერთო ინტერესების დასაცავად შინაგანი და გარეგანი თავდასხმისაგან. ეს ორგანო სახელმწიფოებრივი ხელისუფლებაა. მაგრამ წარმოშობისთანავე ეს ორგანო დამოუკიდებელი ხდება საზოგადოების მიმართ, ეს დამოუკიდებლობა მატულობს იმდენად, რამდენადაც უფრო იქცევა სახელმწიფო ერთი რომელიმე კლასის ორგანოდ და პირდაპირ ამ კლასის ბატონობას იცავს. დაჩაგრული კლასის ბრძოლა გაბატონებული კლასის წინააღმდეგ აუცილებლად პოლიტიკურ ხასიათს იღებს, იგი უწინარეს ყოვლისა ამ უკანასკნელის პოლიტიკური ბატონობის წინააღმდეგაა მიმართული; შეგნება, რომ პოლიტიკურ ბრძოლას და მის ეკონომიურ საფუძველს შორის კავშირი არსებობს, სუსტდება და შეიძლება სრულიადაც გაჰქრეს. შეიძლება თვით ბრძოლის მონაწილეებმა ეს შეგნება შეინარჩუნონ, მაგრამ ისტორიკოსებს თითქმის ყოველთვის აკლიათ. ძველი მემკვიდრეებიდან, რომელნიც რომის რესპუბლიკაში წარმოებულ ბრძოლას ასწერდენ, მხოლოდ აპკიანი ამბობს ნათლად და გარკვევით: იგი მიწათმფლობელობის გულისთვის ხდებოდა.

მაგრამ სახელმწიფო მაშინვე ახალ იდეოლოგიას ჰქმნის; როგორც კი საზოგადოებისგან დამოუკიდებელ ძალად იქცევა. პროფესიით პოლიტიკოსების, სახელმწიფო სამართლის თეორეტიკოსების, სამოქალაქო სამართლის იურისტების აზროვნებაში

ეკონომიური ურთიერთობა სრულიად იჩქმალება. რადგან ყოველ ცალკე შემთხვევაში ეკონომიურმა ფაქტებმა იურიდიული მოტივების ფორმა უნდა მიიღოს, რათა კანონის სახით ჩამოყალიბდეს და რადგან ამასთანვე ანგარიში ეწევა მთელ უკვე არსებულ უფლებრივ სისტემას, ამიტომ იურიდიული ფორმა თითქო ყველაფერია, ხოლო ეკონომიური შინაარსი არაფერი. სახელმწიფო სამართალი და კერძო სამართალი დამოუკიდებელ დარგებად ცხადდებიან, რომელნიც დამოუკიდებელი ისტორიული განვითარების გზით მიდიან და დამოუკიდებელ სისტემატიურ დამუშავებას უნდა დაექვემდებარონ, კიდევ საჭიროებენ ასეთ დამუშავებას ყველა შინაგანი წინააღმდეგობის თანმიმდევრად აღმოფხვრის გზით.

კიდევ უფრო ამაღლებული, ე. ი. მატერიალურ, ეკონომიურ საძირკველს კიდევ უფრო დაშორებული იდეოლოგიები ფილოსოფიისა და რელიგიის ფორმას ღებულობენ. აქ წარმოდგენათა კავშირი მათი მატერიალური არსებობის პირობებთან თანდათან კიდევ უფრო დახლართული და ბუნდოვანი ხდება შემაერთებელი რგოლების წყალობით. მაგრამ ეს კავშირი მაინც არსებობს. როგორც მთელი ალორძინების ხანა მეთხუთმეტე საუკუნის შუა წლებიდან დაწყებული, ისე იმ დროიდან ხელახლა გამოღვიძებული ფილოსოფია არსებითად ქალაქების, ე. ი. ბურჟუაზიის ნაყოფი იყო; ეს ფილოსოფია მხოლოდ თავისებურად ხატავდა იმ აზრებს, რომელიც მსხვილ ბურჟუაზიაში გარდამავალ წვრილ და საშუალო ბურჟუაზიას შეეფერებოდა. ეს ნათლად სჩანს მე-XVIII საუკუნის ფრანგ და ინგლისელ მოაზრებებზე, რომელნიც ხშირად ერთსა და იმავე დროს ეკონომისტებიც იყვნენ და ფილოსოფოსებიც, ხოლო რაც შეეხება ჰეგელის სკოლას, ეს ჩვენ ზემოთ დავამტკიცეთ.

მაგრამ თვალი გადავავლოთ რელიგიასაც, რომელიც ყველაზე შორს სდგას მატერიალურ ცხოვრებისგან და თითქო ყველაზე უცხოცაა მისთვის. რელიგია მეტისმეტად პირველყოფილ ხანაში წარმოიშვა ადამიანის უკულმართი, ველური წარმოდგენებიდან თავის თავისა და გარეგანი ბუნების შესახებ. მაგრამ ყოველი იდეოლოგია, რაკი იგი უკვე წარმოშობილია, არსებულ

წარმოდგენათა მასალის გამოყენებით ვითარდება და თავის მხრივ მის შემდგომ შემუშავებას იწვევს; უამისოდ იგი არ იქნებოდა იდეოლოგია, ე. ი. მას საქმე არ ექნებოდა აზრებთან როგორც დამოუკიდებელ არსებებთან, რომელნიც დამოუკიდებლად ვითარდებიან და მხოლოდ თავიანთ საკუთარ კანონებს ემორჩილებიან. აღამიანებმა როდი იციან, რომ მათს თავში წარმოებული აზროვნების პროცესი ბოლოს ცხოვრების მატერიალურ პირობებზეა დამოკიდებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში ყოველ იდეოლოგიას ბოლო მოეღებოდა. ეს პირვანდელი რელიგიური წარმოდგენანი, რომელნიც უმეტეს შემთხვევაში ერთნაირნი არიან მონათესავე ხალხების ჯგუფში, ჯგუფის დაშლის შემდეგ თითოეულ ხალხში ცხოვრების პირობების მიხედვით თავისებურად ვითარდებიან, და ეს პროცესი ხალხთა ერთი ჯგუფისთვის, სახელდობრ არიელებისთვის (ე. წ. ინდოგერმანელებისთვის) შედარებითი მითოლოგიის მიერ დაწერილებითაა გამოკვლეული. თითოეული ხალხის მიერ შემუშავებული ღმერთები ეროვნული ღმერთები იყვნენ, მათი მეუფება არ სცილდებოდა მათ მიერ დასაცავი ეროვნული ტერიტორიის საზღვრებს, რომლის იქით სხვა ღმერთების ბრძანებლობა იწყებოდა. ეს ღმერთები ერის წარმოდგენაში არსებობდნენ, სანამ თვით ერი ცხოვრობდა; ისინი ემხოვობდნენ მის დამხობასთან ერთად. ძველი ერების ასეთი დამხობა გამოიწვია რომის მსოფლიო იმპერიამ, რომლის წარმოშობის ეკონომიურ პირობებს აქ ვერ განვიხილავთ. ძველი ნაციონალური ღმერთები ჩამოქვეითდნენ, ეს ბედი არ ასცდა თვით რომაულ ღმერთებს, რომელნიც ქალაქ რომის ვიწრო ზომაზე იყვნენ გამოჭრილი. საქირო გახდა მსოფლიო იმპერიის გვერდით მსოფლიო რელიგიის შექმნა, ამისთვის რომი შეეცადა შინაური ღმერთების გვერდით ყველა ცოტად თუ ბევრად პატივსადები უცხო ღმერთის თაყვანისცემა შემოეღო და საკურთხეველი აეგო. მაგრამ იმპერატორების დეკრეტებით შეუძლებელია ახალი მსოფლიო სარწმუნოების შექმნა. ახალი მსოფლიო სარწმუნოება, ქრისტიანობა, უკვე შეუმჩნევლად იყო წარმოშობილი განზოგადოებული აღმოსავლური, სახელდობრ ებრაული ღვთის-

მეტყველებისა და გავლელგარებული ბერძნული, სახელდობრ სტოიკური ფილოსოფიის შერევისაგან. დღეს მხოლოდ რთული კვლევა-ძიების გამოკვლევის შემდეგ შეიძლება გავიგოთ როგორი იყო ქრისტიანობის პირვანდელი სახე, მიტომ რომ ჩვენ იგი იმ ოფიციალური ფორმით გვაქვს გადმოცემული, როგორიც მას ნიკეის საეკლესიო კრებამ მისცა, როცა სახელმწიფოებრივი რელიგიის მიზნებს შეუფარდა. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ქრისტიანობა წარმოშობიდან ორასორმოცდაათი წლის შემდეგ უკვე სახელმწიფო რელიგიად იქცა, ნათელყოფს რამდენად შეეფერებოდა იგი იმ დროის გარემოებათ. საშუალო საუკუნეებში ქრისტიანობა ფეოდალიზმის განვითარების მიხედვით ამ წესწყობილების შესაფერ რელიგიად იქცა და შესაფერი ფეოდალური იერარქია შექმნა. ხოლო როცა ასპარეზზე ბურჟუაზია გამოვიდა, ფეოდალურ კათოლიკობას პროტესტანტული მწვალებლობა დაუპირდაპირდა, უწინარეს ყოვლისა ალბიგონელების სახით სამხრეთ საფრანგეთში, იქაური ქალაქების უდიდესი აყვავების დროს. საშუალო საუკუნეებმა ღვთისმეტყველებას შეუერთა და დაუმორჩილა იდეოლოგიის ყველა დანარჩენი ფორმა — ფილოსოფია, პოლიტიკა, იურისპრუდენცია. ამით მან ყოველი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მოძრაობა აიძულა თეოლოგიური ფორმა მიეღო; მასების გრძნობა მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიური საკვებით საზრდოობდა, ამიტომ მძაფრი მოძრაობის გამოსაწვევად საჭირო იყო, რომ მათ თავიანთი საკუთარი ინტერესები სარწმუნოებრივ სამოსელში წარმოედგინათ. ქალაქებში ბურჟუაზიას იმთავითვე ერთგვარი ამაღლა დაჰყვა უქონელი პლებეებისა, დღიური მუშებისა და სხვადასხვაგვარი მოსამსახურეების სახით, რომელნიც თანამედროვე პროლეტარიატის წინამორბედს წარმოადგენდნ და იმ დროს არავითარ წოდებას არ ეკუთვნოდნ. ამისდა მიხედვით სარწმუნოებრივი მწვალებლობაც უკვე აღრე ორად გაიყო — ზომიერ-ბურჟუაზიულად და რევოლიუციურ-პლებეურად; ეს უკანასკნელი ბურჟუაზიულ მწვალებლებსაც კი სძულდათ.

ზე აღმავალი ბურჟუაზიის უძლეველობის გამო შეუძლებელი გახდა პროტესტანტული მწვალებლობის აღმოფხვრა; როცა ეს

ბურჟუაზია საკმაოდ მომაგრდა, მისმა ბძოლამ ფეოდალური თავადაზნაურობის წინააღმდეგ დაჰკარგა ადრინდელი, უმეტეს ნაწილად ადგილობრივი ხასიათი და ეროვნულ მასშტაბს მიაღწია. ბრძოლის პირველი დიდი აქტი გერმანიაში შესრულდა, ეს იყო ეგრეთწოდებული რეფორმაცია. ბურჟუაზია ჯერ კიდევ იმდენად ძლიერი და განვითარებული არ იყო, რომ დანარჩენი მემბოხე წოდებები: ქალაქის პლებეები, სოფლის წვრილი აზნაურობა და გლეხკაცობა თავისი დროშის ქვეშ გაეერთიანებინა. პირველად აზნაურები დამარცხდნენ; გლეხკაცობამ დაიწყო აჯანყება, რომელიც მთელი ამ რევოლუციური მოძრაობის უმაღლეს წერტილს წარმოადგენს; ქალაქები გლეხებს ჩამოშორდნენ და რევოლუცია მსხვილი ფეოდალური მფლობელების ჯარებმა დააცხრეს, მთელი მოგებაც ამ მფლობელებს ხვდათ წილად. ამის შემდეგ მთელი სამი საუკუნის განმავლობაში გერმანია ჰქრება იმ ერების რიცხვიდან, რომელნიც დამოუკიდებლად ეროვნულ ისტორიაში. მაგრამ გერმანელი ლუთერის გვერდით ფრანგი კალვინიც იდგა; ნამდვილი ფრანგული სიფიცხით მან პირველ ადგილზე რეფორმაციის ბურჟუაზიული ხასიათი დასვა და ეკლესიას რესპუბლიკური და დემოკრატიული ელფერი მისცა. მაშინ როცა ლუთერის რეფორმაცია გერმანიაში მდორე ქაობად იქცა და ეს ქვეყანა განადგურების პირას მიიყვანა, კალვინისტურმა რეფორმაციამ დროშა გაშალა, რომლის გარშემო რესპუბლიკელები დაირაზმენ ენეევასა; ჰოლანდიასა და შოტლანდიაში; მან ჰოლანდია ესპანიისა და გერმანიის იმპერიისგან გაანთავისუფლა, ხოლო ინგლისში იდეოლოგიური სამოსელი მისცა ბურჟუაზიული რევოლუციის მეორე აქტს. აქ კალვინიზმი გამოვიდა როგორც ნამდვილი რელიგიური ნიღაბი იმდროინდელი ბურჟუაზიის ინტერესებისა და ამიტომ საყოველთაო აღიარება ვერ მოიპოვა, როცა 1689 წლის რევოლუცია დამთავრდა კომპრომისით თავადაზნაურობის ერთს ნაწილსა და ბურჟუაზიას შორის. ინგლისის სახელმწიფო ეკლესია აღდგენილ იქნა, მაგრამ არა პირვანდელი სახით, არა როგორც კათოლიციზმი, რომელსაც სათავეში პაპის როლის ამსრულებელი მეფე ჟდგა, არამედ კალვინიზმის მიერ ძლიერ

შეფერადებული. ძველი სახელმწიფო ეკლესია მზიარულ კათო-
ლიკურ კვირას დღესასწაულობდა, ხოლო მოსაწყენ კალენინ-
ისტურ კვირას სდევნიდა; ახალმა, ბურჟუაზიული სულით გა-
ქლენთილმა ეკლესიამ ეს უკანასკნელი შემოიღო, იგი დღესაც
ამკობს ინგლისს.

საფრანგეთში 1685 წელს კალენინისტური უმცირესობა
დათრგუნეს, გააკათოლიკეს ან განდევნეს; მაგრამ რა გამოვიდა?
იმ დროს უკვე თავისუფალი მოაზროვნე პიერ ბეილი შუა
მუშაობაში იყო, ხოლო 1694 წელს ვოლტერი დაიბადა.
ლუი მე-XIV ძალმომრეობამ საფრანგეთის ბურჟუაზიას მხოლოდ
ხელი შეუწყო თავისი რევოლიუცია ირრელიგიური, წმინდა პო-
ლიტიკური ფორმით მოეხდინა, რაიცა უფრო შეეფერება გან-
ვითარებული ბურჟუაზიის მდგომარეობას. პროტესტანტების
მაგივრად ეროვნულ კრებებში თავისუფალი მოაზრებები იხდენ.
ამრიგად, ქრისტიანობამ თავის უკანასკნელ სტადიაში შეაბიჯა
ფეხი. ამიერიდან მას აღარ შეეძლო იდეოლოგიური ნილაბი
მიეცა რომელიმე პროგრესიული კლასის მისწრაფებისთვის; იგი
თანდათან გაბატონებული კლასების განსაკუთრებულ კუთვნი-
ლებად გადაიქცა და მათ მმართველობის სადავეები მისცა დაბალი
კლასების დასამორჩილებლად. ამ მიზნით თითოეული გაბატო-
ნებული კლასი თავის შესაფერ რელიგიას იყენებს: მიწათმფლო-
ბელი არისტოკრატია კათოლიკურ იეზუიტობას ან პროტეს-
ტანტულ ორტოდოქსიას, ლიბერალი და რადიკალი ბურჟუები
რაციონალიზმს; ამასთანავე სულ ერთია — სწამთ თუ არა ამ
ვაჟბატონებს თავიანთი რელიგია.

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რაკი რელიგია ერთხელ აღმოცენ-
დება, მუდამ შეიცავს წარსულის მიერ ნაანდერძვე მასალას,
მიტომ რომ იდეოლოგიის ყოველ დარგში ტრადიცია დიდ
კონსერვატიულ ძალას წარმოადგენს. მაგრამ ამ მასალაში მომ-
ხდარი ცვლილებები იმ ადამიანების კლასობრივი, ე. ი. ეკო-
ნომიური ურთიერთობიდან გამომდინარეობენ, რომელიც ამ
ცვლილებებს ახდენს. აქ ამით დაგვიმაყოფილდებით.

ჩვენ ზემოთ შევძელით მარქსის ისტორიის შემეცნე-
ბის მხოლოდ ზოგადი მიმოხილვის გაკეთება და საუკეთესო

შემთხვევაში რამდენიმე ილუსტრაციის მოცემა. ამ შემეცნების დამტკიცება კი თვით ისტორიის საქმეა, და თამამად შემოძლია ვთქვა, რომ სხვა ნაწერებში ბევრი საამისო საბუთია მოყვანილი. მაგრამ ეს შემეცნება ფილოსოფიას ბოლოს უღებს ისტორიის დარგში, ისევე როგორც ბუნების დიალექტიკური გაგება უსარგებლოდ და შეუძლებლად ხდის ნატურფილოსოფიას. ახლა ყველგან ამოცანა იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ მოვლენათა შემაერთებელი კავშირები გამოვიგონოთ, არამედ იმაში, რომ ის ფაქტებში აღმოვაჩინოთ. თუ ბუნებიდან და ისტორიიდან განდევნილი ფილოსოფიისთვის კიდევ რაიმე ასპარეზი რჩება, ესაა წმინდა აზრის დარგი: მოძღვრება აზროვნების პროცესის კანონებზე, ლოგიკა და დიალექტიკა.

* * *

1848 წლის რევოლუციის შემდეგ „განათლებული“ გერმანია გამოეთხოვა თეორიას და პრაქტიკულ მოღვაწეობას შეუდგა. ხელოსნობის და მანუფაქტურის ადგილი ნამდვილმა მსხვილმა მრეწველობამ დაიკირა; გერმანია ხელახლა გამოჩნდა მსოფლიო ბაზარზე; ახალმა მცირე გერმანულმა იმპერიამ ამ განვითარების გზაზე გადალახა უმძაფრესი დაბრკოლებანი, რომელთაც სახელმწიფოებრივი დაქუცმაცება, ფეოდალიზმის ნაშთები და ბიუროკრატიზმი ჰქმნიდა. მაგრამ რამდენადაც სპეკულიაცია ფილოსოფოსების კაბინეტებს სტოვებდა, რათა ბირჟაზე თავისი ტაძარი აეგო, იმდენად განათლებული გერმანია ივიწყებდა იმ დიდ თეორიულ ინტერესს, რომელიც ამ ქვეყნის დიდებას შეადგენდა თვით უდიდესი პოლიტიკური დაცემის ხანაში. მას ავიწყდებოდა, რომ ინტერესი წმინდა მეცნიერული კვლევა-ძიებისადმი ძვირფასია თავისთავად, იმისდა მიუხედავად, აქვს თუ არა მას რაიმე პრაქტიკული შედეგი და ეწინააღმდეგება თუ არა პოლიციურ მოსაზრებათ. მართალია, ოფიციალური გერმანული ბუნებისმეტყველება, განსაკუთრებით სპეციალური კვლევა-ძიების დარგში, თავის დროის მოთხოვნილებათა სიმაღლეზე სდგას, მაგრამ ამერიკული ჟურნალის „Science“-ის სამართლიანი

შენიშვნისა არ იყოს, დღეს ცალკე ფაქტების დიადი ურთიერთობის გამოკვლევა, მათი განზოგადოება კანონებად განსაკუთრებული წარმატებით ინგლისში სწარმოებს, წინად კი გერმანიაში სწარმოებდა. ისტორიულ მეცნიერებათა და ფილოსოფიის დარგიდან კი კლასიკურ ფილოსოფიასთან ერთად სრულიად გაჰქრა ძველი თეორიული კვლევა-ძიების შეუდრეკელი სული; მისი ადგილი უაზრო ეკლექტიზმმა, მხდალმა კარიერიზმმა, შემოსავლის ძიებამ და უმდაბლესმა ლაქიობამ დაიჭირა. ამ მეცნიერების ოფიციალური წარმომადგენლები ბურჟუაზიისა და არსებული სახელმწიფოს გულახდილი იდეოლოგები გახდნენ, და ეს სწორედ იმ დროს, როცა პირველიც და მეორეც აშკარად ებრძვის მუშათა კლასს.

მხოლოდ მუშათა კლასში ცხოვრობს დღეს კიდევ შეუსუსტებლად გერმანული თეორიული სული. აქ შეუძლებელია მისი აღმოფხვრა; აქ არაფერია ზრუნავს კარიერასა, მოგების ჩაჯიბვასა, ზემოდან ბოძებულ მოწყალებაზე; პირიქით, რამდენადაც უფრო გაბედულად და მიუდგომლად მუშაობს მეცნიერება, მით უფრო ეთანხმება იგი მუშების ინტერესებს და მისწრაფებებს. ახალმა მიმდინარეობამ, რომელმაც შრომის განვითარების ისტორიაში მთელი საზოგადოების ისტორიის გასაღები აღმოაჩინა, იმთავითვე უმთავრესად მუშათა კლასს მიმართა და აქ ისეთი თანაგრძნობა მოიპოვა, როგორსაც არც ეძებდა და არც ელოდა ოფიციალურ მეცნიერებაში. გერმანიის მუშათა მოძრაობა გერმანიის კლასიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეა.

ღ ა მ ა ტ ე ბ ა

**კარლ მარქსი მე-XVII საუკუნის ფრანგულ
მატერიალიზმზე;
კარლ მარქსი ფეიერბახის შესახებ.**

ქარლ მარქსი მე-XVIII საუკუნის ფრანგულ მატერიალიზმზე

ფრანგული განათლება და განსაკუთრებით ფრანგული მატერიალიზმი მე-XVIII საუკუნეში წარმოადგენდა არა მარტო ბრძოლას არსებული პოლიტიკური დაწესებულებებისა და არსებული სარწმუნოებისა და თეოლოგიისა, არამედ აგრეთვე აშკარა, ნათლად გამოკვეთილ ბრძოლას მეჩვიდმეტე საუკუნის მეტაფიზიკისა და ყოველი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, განსაკუთრებით დეკარტისა, მალბრანშისა, სპინოზასა და ლეიბნიცის წინააღმდეგ. აქ ფილოსოფია მეტაფიზიკას დაუპირდაპირდა, ისევე როგორც ფეიერბახმა თავის გადამწყვეტ გალაშქრებაში ჰეგელის წინააღმდეგ მთვრალ სპეკულიაციას ფხიზელი ფილოსოფია დაუპირდაპირა. მეჩვიდმეტე საუკუნის მეტაფიზიკამ, დამარცხებულმა მე-XVIII საუკუნის ფრანგული განათლებისა და განსაკუთრებით ფრანგული მატერიალიზმის მიერ, ძღვევამოსილი და შინაარსით აღსავსე რესტავრაცია განიცადა, გერმანული ფილოსოფიისა, განსაკუთრებით მე-XIX საუკუნის გერმანული სპეკულიატიური ფილოსოფიის სახით. მას შემდეგ რაც ჰეგელმა თეოლოგია გენიოსურად მთელ წინანდელ მეტაფიზიკასა და გერმანულ იდეალიზმს შეუკავშირა და მეტაფიზიკის უნივერსალური სამეფო დააარსა, თეოლოგიაზე თავდასხმა, ისევე როგორც მე-XVIII საუკუნეში, სწარმოებდა სპეკულიატიურ მეტაფიზიკაზე და საზოგადოდ ყოველგვარ მეტაფიზიკაზე თავდასხმასთან ერთად. თეოლოგიას საბოლოოდ მხოლოდ სპეკულიაციის მონაპოვართ შევსებული და ჭუმანიზმის აზრით გაგებული მატერიალიზმი დაამარცხებს. მაგრამ როგორც თეორიულ დარგში ფეიერბახი, ისე პრაქტიკულ დარგში. ფრანგული და ინგლისური სოციალიზმი და

კომუნიზმი ჰუმანიზმის აზრით გაგებულ მატერიალიზმს წარმო-
ადგენენ.

ფრანგულ მატერიალიზმში ორი მიმართულებაა — ერთი მომდინარეობს დეკარტისაგან, მეორე ლოკისაგან. უკანასკნელი უმთავრესად საფრანგეთის განათლების ელემენტს წარმოადგენს და პირდაპირ სოციალიზმს ერთვის. პირველი მიმართულება, მექანიკური მატერიალიზმი კი საკუთრივ ფრანგულ ბუნებისმეტყველებაში გადადის, ორივე მიმართულება ერთმანეთში იხლართება განვითარების მსვლელობაში. ჩვენთვის საჭირო არ არის არც დეკარტიდან მომავალი ფრანგული მატერიალიზმის ყოველმხრივი განხილვა, ატენიუტონის ფრანგ მიმდევრების სკოლასა და საზოგადოდ ფრანგული ბუნებისმეტყველების განვითარებაზე დაწერილებით ლაპარაკი.

ამიტომ მხოლოდ შემდეგი აღვნიშნოთ: თავის ფიზიკაში დეკარტმა მატერიას თვითშემოქმედებითი ძალა მიაკუთვნა და მექანიკური მოძრაობა მის ცხოვრების აქტად დასახა. მან თავისი ფიზიკა საესებით გამოჰყო მეტაფიზიკისაგან. მისი ფიზიკის ფარგლებში მატერია ერთადერთ სუბსტანციას წარმოადგენს, ყოფიერებისა და შემეცნების ერთადერთს საფუძველს.

ფრანგული მექანიკური მატერიალიზმი დეკარტის ფიზიკას მიემხრო მისი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. მისი მიმდევრები პროფესიით ანტიმეტაფიზიკოსები, სახელდობრ ფიზიკოსები იყვნენ.

ეს სკოლა ექიმ ლერუადან იწყება და თავის უზენაეს წერტილს ექიმ კაბანისში აღწევს, ხოლო მისი ცენტრი ექიმი ლამეტრია. დეკარტი ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, როცა ლერუამ ადამიანის სულზე გადაიტანა ის შეხედულება, რომელიც დეკარტს ცხოველის აგებულებაზე ჰქონდა: მან სული სხეულის მოდუსად გამოაცხადა, ხოლო იდეები მექანიკურ მოძრაობად. ლერუას ისიც ეგონა, დეკარტმა დამალა თავისი ნამდვილი შეხედულება. დეკარტმა პროტესტი განაცხადა. მე-XVIII საუკუნის ბოლოს კაბანისმა დაამთავრა კარტეზიული მატერიალიზმის შემუშავება თავის

წიგნში: „Rapport du physique et du moral de l'homme“ („ადამიანის სხეულისა და სულის ურთიერთობა“).

კარტეზიული მატერიალიზმი დღემდე არსებობს საფრანგეთში. მან უდიდეს წარმატებას მიაღწია მექანიკურ ბუნებისმეტყველებაში, რომელსაც ყველაზე ნაკლებ შეიძლება რომანტიზმი დავაბრალოთ.

მე-XVII საუკუნის მეტაფიზიკას, რომლის წარმომადგენელი საფრანგეთში დეკარტი იყო, დაბადების დღიდანვე მატერიალიზმი გაუჩნდა მოწინააღმდეგედ. მატერიალიზმმა პირადად დეკარტის წინააღმდეგ გაილაშქრა გასენდის სახით, რომელმაც ეპიკურის მატერიალიზმი აღადგინა. ფრანგულ და ინგლისურ მატერიალიზმს ყოველთვის მკიდრო დამოკიდებულება ჰქონდა დემოკრიტსა და ეპიკურთან. კარტეზიული მეტაფიზიკის მეორე მოწინააღმდეგედ ინგლისელი მატერიალისტი ჰობსი გამოვიდა. გასენდიმ და ჰობსმა თავიანთი მოწინააღმდეგე გვიან დაამარცხეს, კარგა ხნის შემდეგ მათი გარდაცვალების დღიდან, როცა იგი როგორც ოფიციალური ძალა უკვე ყველა ფრანგულ სკოლაში ბატონობდა.

ვოლტერმა შენიშნა, მე-XVIII საუკუნის ფრანგების გულგრილობა იეზუიტების და იანსენისტების კაპათისადმი იმდენად ფალოსოფიით არ იყო გამოწვეული, რამდენადაც ლოუს ფინანსიური სპეკულიაციებით. ასევე მე-XVII საუკუნის მეტაფიზიკის დამხობა მხოლოდ იმდენად შეიძლება მე-XVIII საუკუნის მატერიალისტური თეორიით აიხსნას, რამდენადაც თვით ეს უკანასკნელი თეორიული მოძრაობა იმდროინდელი საფრანგეთის პრაქტიკული მდგომარეობით აიხსნება. ეს ცხოვრება უშუალო აწმყოსა, ამქვეყნიური სიამოვნებისა და ამქვეყნიური ინტერესებისა, დედამიწისკენ იყო მიმართული. მის ანტითეოლოგიურ, ანტიმეტაფიზიკურ, მატერიალისტურ პრაქტიკას ანტითეოლოგიური, ანტიმეტაფიზიკური, მატერიალისტური თეორიები უნდა შეფარდებოდა. მეტაფიზიკამ პრაქტიკულად ყოველი კრედიტი დაჰკარგა. ჩვენ აქ მხოლოდ თეორიის მსვლელობა უნდა განვიხილოთ მოკლედ.

მე-XVII საუკუნეში მეტაფიზიკა კიდევ პოზიტიური, მდაბიო მსოფლიური შინაარსით იყო აღსავსე: გაიხსნენ დეკარტი, ლეიბნიცი და სხვ. იგი აღმოჩენებს აკეთებდა მათემატიკასა, ფიზიკასა და სხვა პოზიტიურ მეცნიერებებში, რომელნიც თითქოს მას ეკუთვნოდნენ. მაგრამ მე-XVIII საუკუნის დასაწყისში ეს მოჩვენებითი კავშირი გაწყდა. პოზიტიური მეცნიერებანი მეტაფიზიკას გამოეყვნენ ღ დამოუკიდებელი დარგები შემოიფარგლეს. ამგვარად, იმ დროს, როცა მთელი ინტერესი რეალურმა არსებებმა და ამქვეყნიურმა საგნებმა მიიპყრო, მთელი მეტაფიზიკის სიმდიდრე აზროვნებითი არსებებსა და ზეციურ საგნებშილა მდგომარეობდა. მეტაფიზიკა მეტისმეტად უგემური რამ გახდა. იმავე წელს, როცა მე-XVII საუკუნის უკანასკნელი დიდი ფრანგი მეტაფიზიკოსები, მალბრანში და არნო გარდაიცვალენ, ჰელვეციუსი და კონდილიაკი დაიბადნენ.

იმ აღამიანს, რომელმაც მე-XVII საუკუნის მეტაფიზიკას და საზოგადოდ ყოველ მეტაფიზიკას თეორიულად ნდობა დაუკარგა, პიერ ბეილი ერქვა. მისი იაბალი იყო სკეპტიციზმი, რომელიც თვით მეტაფიზიკური ჯადოქრული ფორმულებიდან იყო გაქედილი. ბეილი თავდაპირველად დეკარტის მეტაფიზიკას ეყრდნობოდა. როგორც ფეიერბახი სპეკულიატიური თეოლოგიის საწინააღმდეგო ბრძოლამ სპეკულიატიური ფილოსოფიის საწინააღმდეგო ბრძოლაში გადაიყვანა, მიტომ რომ მან ფილოსოფიურ სპეკულიაციაში თეოლოგიის უკანასკნელი დასაყრდნობი დაინახა და მას თეოლოგები უნდა აედულებინა მოჩვენებითი მეცნიერებიდან ტლანქ, გულის ამრევ სარწმუნოებას დაბრუნებოდნენ, ისე ბეილი რელიგიურმა ექვიანობამ აიძულა ექვი შეეტანა მეტაფიზიკაშიც, რომელიც სარწმუნოებას იცავდა. ამიტომ მან კრიტიკულად განიხილა მეტაფიზიკის მთელი ისტორიული მსვლელობა. ბეილი მეტაფიზიკის ისტორიკოსი გახდა, რათა მისი ნეკროლოგი დაეწერა. იგი განსაკუთრებით სპინოზასა და ლეიბნიცს ეწინააღმდეგებოდა.

პიერ ბეილმა მეტაფიზიკა სკეპტიციზმის შემწეობით დაშალა და საფრანგეთში ნიადაგი მოამზადა არა მარტო

მატერიალიზმისა და სალი გონების ფილოსოფიისთვის; იგი იყო მახარობელი ათეისტური საზოგადოებისა, რომლის არსებობა ჩქარა უნდა დაწყებულიყო; დამატკიცა, საზოგადოება შეიძლება მხოლოდ ათეისტებისგან შესდგებოდეს, ათეისტი შეიძლება პატივსაცემი ადამიანი იყოს, ადამიანის ღირსებას ათეიზმი კი არა, ცრუმორწმუნოება და კერპთაყვანისცემა ამცირებსო.

პიერ ბელი, ერთი ფრანგი მწერლისა არ იყოს, „უკანასკნელი მეტაფიზიკოსი იუმე-**XVII** საუკუნის გაგებით და პირველი ფილოსოფოსი მე-**XVIII** საუკუნის გაგებით“.

მე-**XVII** საუკუნის თეოლოგიისა ან მეტაფიზიკის უარყოფის გარდა, პოზიტიური, ანტიმეტაფიზიკური სისტემის შედგენა იყო საჭირო. საჭირო იყო წიგნი, რომელიც იმდროინდელი ცხოვრების პრაქტიკას სისტემატიურად დაალაგებდა და თეორიულად დაასაბუთებდა. ლოკის თხზულებამ „ადამიანის გონების წარმოშობაზე“ სწორედ დროზე მოუხწრო სრუტის გაღმა ნაპირიდან. მას აღფრთოვანებით შეეგებენ როგორც გულითადად სასურველ სტუმარს.

კითხვა იბადება: სპინოზას მოწაფეა თუ არა ლოკი? „მდაბიო“ ისტორიამ შეიძლება გვიპასუხოს: მატერიალიზმი დიდი ბრიტანეთის დიდი შვილია. ჯერ კიდევ იქაური სქოლასტიკოსი დუნს სკოტუსი თავის თავს ეკითხებოდა: „შეუძლია თუ არა მატერიას აზროვნება?“ რათა ასეთი სასწაული შესაძლებელი გამხდარიყო, იგი ღვთის ყოვლისშემძლებლობას მიმართავდა, ე. ი. იგი თვით თეოლოგიას აიძულებდა მატერიალიზმი ექადაგნა. ამას გარდა, იგი ნომინალისტი იყო. ნომინალიზმი მთავარ ელემენტს წარმოადგენს ინგლისელი მატერიალისტების აზროვნებაში და საზოგადოდ მატერიალიზმის პირველი გამოხატულებაა.

მაგრამ ინგლისური მატერიალიზმის და მთელი ახალი ექსპერიმენტული მეცნიერების ნამდვილი მამამთავარი ბეკონი იყო. მისთვის ქეშმარიტი მეცნიერება ბუნებისმეტყველებაა, ხოლო გრძნობადი სამყაროს ფიზიკა ბუნებისმეტყველების უკეთილშობილესი ნაწილია. მის ავტორიტეტებად ხშირად გამოდიან ანაქსაგორი თავისი ჰომოიომერიებით და დემო-

კ რ ი ტ ი თავისი ატომებით. მისი მოძღვრების თანახმად გარე-
განი გრძნობები უცდომელნი არიან და ყოველი ცოდნის წყა-
როს წარმოადგენენ. მეცნიერება ცდაზეა დაყრდნობილი და
იმაში მდგომარეობს, რომ რაკიონალური მეთოდით მიუღდგეს
გრძნობად მასალას. ინდუქცია, ანალიზი, შედარება, დაკვირ-
ვება, ცდის მოხდენა რაკიონალური მეთოდის მთავარ პირო-
ბებს წარმოადგენენ. მატერიის თანდაყოლილ თვისებას შორის
უპირველესი და უმთავრესი მოძრაობაა, არა მარტო როგორც
მექანიკური და მათემატიკური მოძრაობა, არამედ კიდევ რო-
გორც მისწრაფება, ცხოველი სული, დაძაბვა, როგორც მატე-
რიის ტანჯვა, ი ა კ ო ბ ბ ე მ ე ს სიტყვებით რომ ვთქვათ. მატე-
რიის პრიმიტიული ფორმები ცხოველი, ინდივიდუალობათა შემქ-
მნელი, მატერიის შინაგნობას მიკუთვნებული, სპეციფიურ განსხ-
ვავებათა შემქმნელი არსებითი ძალებია.

თავისი პირველი შემომქმედის ბ ე კ ო ნ ი ს აზროვნებაში
მატერიალიზმი გულუბრყვილოდ ყოველმხრივი განვითარების
ჩანასახებს შეიცავს. მატერია პოეტურ-გრძნობად ელვარებაში
უღიმის მთლიან ადამიანს. აფორისტულ ფორმაში გამოთქმული
დოქტრინა, პირიქით, თეოლოგიური შესაბამობითაა აღსავეს.

თავის შემდგომ განვითარებაში მატერიალიზმი ცალმხრივი
ხდება. ჰ ო ბ ს ი ბ ე კ ო ნ ი ს მატერიალიზმის სისტემატიკოსი
იყო. გრძნობადობა თავის ყვავილს ჰკარგავს და გეომეტრიის
აბსტრაქტულ გრძნობადობად იქცევა. ფიზიკური მოძრაობა
მსხვერპლად ეწირება მექანიკურ ან მათემატიკურ მოძრაობას;
გეომეტრია მთავარ მეცნიერებად ცხადდება. მატერიალიზმი
ადამიანის მოძულე ხდება. მატერიალიზმმა თვით თავისი სხეუ-
ლი უნდა დათრგუნოს და ასკეტი გახდეს, რათა თავის საკუთარ.
დარგში ადამიანის მოძულე, უსხეულო სული დასძლიოს. იგი
გამოდის როგორც ჭკვიანი არსება, მაგრამ კიდევ ანვითარებს
ქკუის თანმიმდევარ ლოგიკას.

თუ გრძნობადობა ადამიანის ყველა ცოდნის წყაროს წარ-
მოადგენს, ამტკიცებს ჰ ო ბ ს ი ბ ე კ ო ნ ი ს მიხედვით, განჭვრეტა,
აზრი, წარმოდგენა და სხვ. მხოლოდ ფანტომები ყოფილან
გრძნობადი ფორმიდან მეტნაკლებად განძარცული მატერიალური

ქვეყნიერებისა. მეცნიერებას მხოლოდ ამ ფანტომების სახელწოდების მოცემა შეუძლია. ერთიდაიგივე სახელწოდება შეიძლება მრავალი ფანტომისთვის გამოვიყენოთ. შეიძლება სახელთა სახელიც არსებობდეს. მაგრამ წინააღმდეგობა იქნებოდა, რომ ერთი მხრით ყველა იდეის წყარო გრძნობად ქვეყანაში ვეძებოთ, ხოლო მეორე მხრით ვამტკიცოთ — სიტყვა მეტია ვიდრე სიტყვა, გარდა წარმოდგენაში ასახული, ყოველთვის განცალკევებული არსებებისა კიდევ ზოგადი არსებებიც არიანო. უსხეულო სუბსტანცია ისეთივე წინააღმდეგობაა როგორც უსხეულო სხეული. სხეული, არსი, სუბსტანცია ერთიდაიგივე რეალური იდეაა. შეუძლებელია აზრის გამოთიშვა მატერიისაგან, რომელიც აზროვნობს. მატერია ყველა ცვლილების სუბიექტია. სიტყვა: დაუსრულებელი უაზროა, როცა იგი სხვა რასმეს ნიშნავს გარდა ჩვენი გონების უნარისა ყოველი მოცემული რაოდენობა დაუსრულებელივ გავადიდოთ. რადგან მხოლოდ მატერიალური ქვეყნიერების ათვისება და შეცნობა შეიძლება, არაფერი ვიცით ღვთის არსებობის შესახებ. მხოლოდ ჩემი საკუთარი არსებობაა შექველი. ყოველი ადამიანური გულისთქმა მექანიკური მოძრაობაა, რომელიც თავდება ან იწყება. მისწრაფებათა ობიექტი სიკეთეა. ადამიანი იმავე კანონებს ექვემდებარება, როგორც ბუნება. ძალასა და თავისუფლებას შორის სრული იგივეობაა.

ჰობსმა სისტემატიურად დააღაგა ბეკონი, მაგრამ ყოველმხრივ არ დაუსაბუთებია მისი ძირითადი პრინციპი, ცოდნათა და იდეათა წარმოშობა გრძნობადი ქვეყნიერებიდან.

ბეკონისა და ჰობსის ეს პრინციპი ლოკმა დაასაბუთა თავის ცდაში ადამიანის გონების წარმოშობაზე.

როგორც ჰობსმა ბეკონის მატერიალიზმის დეისტური ცრუმორწმუნოებანი გაანადგურა, ისე კოლინსმა, დოდუელმა, კოუარდმა, ჰარტლემ, პრისტლემ და სხვ. ლოკის სენსუალიზმის უკანასკნელი თეოლოგიური საზღვრები მოშალეს. დეიზმი, მატერიალისტებისთვის ყოველ შემთხვევაში, მხოლოდ რელიგიიდან თავის დაღწევის მოხერხებული და თავაზიანი ფორმაა.

როგორც ზემოთ ვთქვით, ლოკის თხზულებამ დროზე მოუსწრო ფრანგებს. ლოკმა bon sens-ის, სალი ადამიანური გონების ფილოსოფია დააფუძნა, ე. ი. ნართაულად აღიარა, შეუძლებელია ფილოსოფოსის არსებობა, რომელიც არ ეყრდნობოდას ჯანსაღი ადამიანის გარეგარძნობას და მასზე დაფუძნებულ გონებასო.

ლოკის უშუალო მოწაფემ და ფრანგმა განმმარტებელმა კონდილიაკმა ლოკის სენსუალიზმი დაუყოვნებლივ მე-XVII საუკუნის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ მიმართა. ამტკიცებდა, ფრანგები მართებულად მოიქცენ, როცა ეს მეტაფიზიკა უკუაგდეს როგორც ფანტაზიის და თეოლოგიური ცრუმორწმუნობის მახინჯი ნაწარმოებიო. მან გამოაქვეყნა დეკარტის, სპინოზას, ლეიბნიცის და მალბრანშის სისტემათა კრიტიკა. თავის თხზულებაში „L'essai sur l'origine des connaissances humaines“ („ცდა ადამიანური ცოდნის წარმოშობაზე“) მან ლოკის აზრი განავითარა და დაამტკიცა, რომ არა მარტო სული, არამედ გარეგარძნობანიც, არა მარტო იდეათა შედგენის უნარი, არამედ გარძნობადი ათვისების უნარიც გამოცდილებისა და ჩვეულების საქმეაო. ამიტომ ადამიანის მთელი განვითარება აღზრდასა და გარეშე პირობებზეა დამოკიდებულიო. კონდილიაკი ფრანგული სკოლებიდან შემდეგ მხოლოდ ეკლექტიურმა ფილოსოფიამ გააძევა.

ფრანგული და ინგლისური მატერიალიზმის განსხვავება ამ ორი ეროვნების განსხვავებით აიხსნება. ფრანგებმა ინგლისურ მატერიალიზმს ხორცი და სისხლი შეასხეს და გონებამახვილობა და მკვერმეტყველობა მისცეს. მიანიჭეს აგრეთვე ტემპერამენტი და სილაზათე. ერთი სიტყვით, მატერიალიზმი გაანათლეს.

ჰელვეციუსის წყალობით, რომელიც აგრეთვე ლოკიდან გამოდის, მატერიალიზმი საკუთრივ ფრანგულ ხასიათს ღებულობს. იგი მატერიალიზმს იმთავითვე საზოგადოებრივი ცხოვრებისთვის საფუძვლიანად მიუდგა (Helvetius, De l'homme). ყოველი მორალის საფუძველს გარძნობადი თვისებანი და ეგოიზმი, სიამოვნება და სწორად გაგებული პირადი ინტერესი

წარმოადგენსო. მისი სისტემის მთავარი მომენტებია: ადამიანთა სულიერი ნიჭის ბუნებრივი თანასწორობა, ერთობა გონების და მრეწველობის წარმატებას შუა, ადამიანის ბუნებრივი გულკეთილობა, აღზრდის ყოვლისშემძლებლობა.

კარტეზიული და ინგლისური მატერიალიზმის შეკავშირება ლამეტრის ნაწერებში ხდება. იგი დეკარტის ფიზიკას იყენებს დეტალურად. მისი *l'homme machine* (ადამიანი-მანქანა) დეკარტის მანქანა-ცხოველის მიხედვითაა აშენებული. ჰოლბახის „*Système de la nature*“-შიც („ბუნების სისტემა“) ფიზიკური ნაწილი აგრეთვე ფრანგული და ინგლისური მატერიალიზმის შეერთებას წარმოადგენს, ხოლო მორალური ნაწილი არსებითად ჰელვეციუსის მორალს ეყრდნობა. ის ფრანგი მატერიალისტი, რომელიც მეტაფიზიკასთან ყველაზე მეტადაა დაკავშირებული და ამიტომ ჰეგელის ქება დაიმსახურა, რობინე („*De la nature*“ — „ბუნებისთვის“) პირდაპირ ლეიბნიცს ემყარება.

ჩვენთვის საჭირო არაა არც ვოლნეის, დიუპუის, დიდროს და სხვ., არც ფიზიოკრატების გახსენება, რაკი ფრანგული მატერიალიზმის ორმაგი წარმოშობა გამოვაშკარავეთ ერთი მხრით დეკარტის ფიზიკისა, ხოლო მეორე მხრით ინგლისური მატერიალიზმიდან, და აგრეთვე დავამტკიცეთ, რომ ფრანგული მატერიალიზმი ეწინააღმდეგება მე-XVII საუკუნის მეტაფიზიკას, ეწინააღმდეგება დეკარტს, სპინოზას, მალბრანსს და ლეიბნიცს. ეს წინააღმდეგობა გერმანელებში მხოლოდ იმის შემდეგ დაინახეს, როცა თვით დაუპირისპირდნენ სპეკულიატიურ მეტაფიზიკას.

როგორც კარტეზიული მატერიალიზმი ბუნებისმეტყველებაში გადადის, ისე ფრანგული მატერიალიზმის მეორე მიმართულება პირდაპირ სოციალიზმსა და კომუნიზმს ერთვის.

დიდი გონებამახვილობა არაა საჭირო იმის დასანახავად, თუ რა აუცილებელი კავშირი აქვს კომუნიზმსა და სოციალიზმთან მატერიალიზმის მოძღვრებას ადამიანთა პირველყოფილი გულკეთილობისა და სულიერი ნიჭის თანასწორობისა, გამოცდილების, აღზრდის და ჩვეულების ყოვლისშემძლებლობისა,

ადამიანზე გარეგანი პირობების გავლენისა, მრეწველობის მა-
ლალი მნიშვნელობისა, სიამოვნების მიღების კანონიერებისა
და სხვ. შესახებ. თუ ადამიანი უცვლა ცოდნას, შეგრძნებას
და სხვ. გრძნობადი ქვეყნიერებისა და გრძნობადი გამო-
ცდილებიდან ღებულობს, ემპირიული ქვეყანა ისე უნდა მოეწ-
ყოს, რომ მან იქ ქეშმარიტი ადამიანობა განიცადოს და შეე-
ჩვიოს, რომ თავისი თავი ადამიანად იცნოს. თუ სწორად გა-
გებული ინტერესი ყოველი მორალის პრინციპია, უნდა ვიზ-
რუნოთ, რომ ადამიანის კერძო ინტერესები ეთანხმებოდეს
ადამიანობის ინტერესებს. თუ ადამიანი თავისუფალი არაა ამ
სიტყვის მატერიალისტური აზრით, ე. ი. თუ მისი თავისუფ-
ლება მდგომარეობს არა უარყოფით ძალაში ესა თუ ის აცი-
ლოს, არამედ პოზიტიურ ძალაში თავისი ნამდვილი ინდივი-
დუალობა გამოამჟღავნოს, მაშინ ცალკე პიროვნება კი არ უნდა
დავსაჯოთ მის მიერ ჩადენილი დანაშაულობისთვის, არამედ
დანაშაულის ანტისოციალური წყაროები უნდა მოვსპოთ და
თითოეულ ადამიანს საზოგადოებრივი ასპარეზი მივსცეთ მისი
ცხოვრების არსებითი ძალების გამოამჟღავნებისთვის. თუ ადა-
მიანს გარემოებანი ჰქმნიან, ეს გარემოებანი ადამიანურად
უნდა გარდაიქმნან. თუ ადამიანი ბუნებით საზოგადოებრივი
არსებაა, იგი თავის ნამდვილ ბუნებას მხოლოდ საზოგადოე-
ბაში ანვითარებს, და მისი ბუნების ძალა უნდა გაიზომოს არა
ცალკე ინდივიდის ძალასა, არამედ საზოგადოების ძალით.

ესა და ამგვარი ღებულებანი თითქმის სიტყვა-სიტყვით
გვხვდებიან თვით უძველესი ფრანგი მატერიალისტების ნაწე-
რებში. აქ უადგილობის გამო მათ დაფასებას ვერ შევუდგე-
ბით. მატერიალიზმის სოციალისტური ტენდენციისთვის დამა-
ხასიათებელია ლოკის ერთი უპირველესი ინგლისელი მიმ-
დევრის – მანდევლის ბიწიერების აპოლოგია. იგი ამტკი-
ცებს: ბიწიერება აუცილებელი და სასარგებლოა თანამედროვე
საზოგადოებაში. მაგრამ ეს არ იყო თანამედროვე საზოგა-
დოების აპოლოგია.

ფ უ რ ი ე უშუალოდ ფრანგი მატერიალისტების მოძღვრები-
დან გამოდის. ბ ა ბ ე ფ ი ს მიმდევრები ტლანქი, გაუნათლებელი

მატერიალისტები იყენენ, მაგრამ განვითარებული კომუნიზმის პირდაპირ ფრანგული მატერიალიზმიდან გამომდინარეობს. სწორედ იმ სახით, რომელიც მატერიალიზმს ჰელვეციის უსმა მისცა, ეს მიმართულება თავის სამშობლო ინგლისში ბრუნდება. ბენტამმა თავისი სისტემა სწორად გაგებული ინტერესისა ჰელვეციისის მორალზე ააშენა, ხოლო ოუენმა ბენტამის სისტემის მიხედვით ინგლისური კომუნიზმი დააფუძნა. ინგლისში ემიგრანტად ცხოვრების დროს ფრანგი კაბე გაიმსჭვალა იქაური კომუნისტური იდეებით, რათა საფრანგეთში დაბრუნების შემდეგ კომუნიზმის ყველაზე პოპულარული და ყველაზე ზერელე წარმომადგენელი გამხდარიყო. უფრო მსწავლული ფრანგი კომუნისტები დეზამი, გეი და სხვ., ოუენის მსგავსად, მატერიალიზმის მოძღვრებას ანვითარებდნენ როგორც რეალური ჰუმანიზმის მოძღვრებას და როგორც კომუნიზმის ლოგიკურ საფუძველს.

კარლ მარქსი ფეიერბახის უმსახეზ

(დაწერილია ბრიუსელში 1845 წლის გაზაფხულზე)

I

მატერიალიზმის მთავარი ნაკლი დღემდე, ფეიერბახის ჩათვლით, ისაა, რომ იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობადი გამოცდილების სფეროს მხოლოდ ობიექტის ანუ განქვერტის ფორმაში იხილავს და არა ადამიანის გრძნობადი მოქმედების ფორმაში, არა პრაქტიკაში, არა სუბიექტურად. ამიტომ მოხდა, რომ მომქმედ მხარეს წინააღმდეგ მატერიალიზმისა იდეალიზმი ანვითარებდა, მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმი, რასაკვირველია, ნამდვილ, გრძნობად მოქმედებას, როგორც ასეთს, არც იცნობს. ფეიერბახი აღიარებს გრძნობადს, აზროვნებითი ობიექტებისაგან ნამდვილად განსხვავებულ ობიექტებს; მაგრამ იგი თვით ადამიანის მოქმედებას არ უცქერის როგორც საგნობრივ მოქმედებას. ამიტომ „ქრისტიანობის არსებაში“ იგი მხოლოდ თეორიულ მოქმედებას იხილავს როგორც ნამდვილ ადამიანურ მოქმედებას, მაშინ როცა პრაქტიკა იქ მხოლოდ მის ბილწურ იულ ფორმაშია გაგებული და ჩამოყალიბებული. ამიტომ მას არ ესმის „რევოლიუციური“, პრაქტიკულ-კრიტიკული მოქმედების მნიშვნელობა.

II

საკითხი, მიეკუთვნება თუ არა ადამიანის აზროვნებას საგნობრივი კეშმარიტება, თეორიის საკითხს კი არ წარმოადგენს, არამედ პრაქტიკულს. ადამიანმა პრაქტიკაში უნდა დაამტკიცოს თავისი აზროვნების კეშმარიტება, ე. ი. სინამდვილე და ძალა, მისი გამოღმურობა. კამათი პრაქტიკიდან გამოთიშული

აზროვნების რეალობის და არა რეალობის შესახებ წმინდა სქოლასტიკური საკითხია.

III

მატერიალისტური მოძღვრება, რომ ადამიანები გარემოებისა და აღზრდის პროდუქტები არიან, მაშასადამე შეცვლილი ადამიანები სხვაგვარი პირობებისა და შეცვლილი აღზრდის პროდუქტები არიანო, იეიწყებს, რომ გარემომებას სწორედ ადამიანები სცვლიან და რომ აღმზრდელი თვით უნდა აღიზარდოს. ამიტომ ამ მოძღვრებას აუცილებლად საზოგადოების ორ ნაწილად გათიშვისკენ მივყევართ, ერთი მათგანი საზოგადოებაზე მალა სდგას (მაგ. რობერტ ოუენის მიხედვით).

გარემომებათა და ადამიანთა მოქმედების ცვლილების თანამთხვევა შეიძლება მხოლოდ წარმოვიდგინოთ და რაციონალურად გავიგოთ როგორც რევოლიუციური პრაქტიკა.

IV

ფეიერბახი გამოდის რელიგიური თვითგანვითარების, ქვეყნიერების გაორების ფაქტიდან, ერთი მხრით რელიგიური ქვეყანაა, მეორე მხრით საერო. მისი მუშაობა იქითაა მიმართული, რომ რელიგიური ქვეყნიერება მის საერო საფუძველზე დაიყვანოს. ვერ ამჩნევს, რომ ამ მუშაობის შესრულების შემდეგ მთავარი საქმე მაინც გასაკეთებელი რჩება. სახელდობრ ის ფაქტი, რომ საერო საფუძველი თავის თავს შორდება და დამოუკიდებელი სამეფოს სახით ღრუბლებში მყარდება, შეიძლება სწორედ ამ საერო საფუძველის თვითგათიშვითა და შინაგანი წინააღმდეგობით აიხსნას. ამრიგად, ეს უკანასკნელი, ერთი მხრით, თვით გაგებულ უნდა იქნას მისი წინააღმდეგობითურთ, ხოლო შემდეგ პრაქტიკულად გარეეოლიუციონერებულ იქნას ამ წინააღმდეგობის აცილების გზით. მაშასადამე, რაკი მაგალითად, წმინდა ოჯახის საიდუმლოება ამქვეყნიურ ოჯახში აღმოვჩინეთ, ეს უკანასკნელი თეორიულად უნდა გავაკრიტიკოთ და პრაქტიკულად გარდავქმნათ.

V

ფეიერბახი არ კმაყოფილდება განყენებულ აზროვნებით და გრძნობად განქვერტას მიმართავს; მაგრამ იგი გრძნობადობას არ იხილავს როგორც პრაქტიკულ, ადამიანურ-გრძნობად მოღვაწეობას.

VI

ფეიერბახს რელიგიური არსება ადამიანის არსებაზე დაჰყავს. მაგრამ ადამიანური არსება როდია აბსტრაქტი, რომელიც ცალკე ინდივიდში სცხოვრობს. ნამდვილად იგი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთობლივობაა.

ამიტომ ფეიერბახი, რომელიც ამ ნამდვილი არსების კრიტიკას არ აწარმოებს, იძულებულია:

1. განყენდეს ისტორიული მსვლელობისაგან, ფიქსაცია უყოს რელიგიურს გრძნობას თავისთავად და ადამიანური ინდივიდი იგულისხმოს აბსტრაქტულად, განცალკევებულად;

2. ამიტომ ადამიანური არსება, მისი აზრით, შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ როგორც „მოდგმა“, როგორც შინაგანი, მუნჯი ყოვლადობა, რომელიც მხოლოდ ბუნებრივად აკავშირებს მრავალ ინდივიდს.

VII

ამიტომ ფეიერბახი ვერ ხედავს, რომ თვით „რელიგიური გრძნობა“ საზოგადოებრივი პროდუქტია და რომ განყენებული პიროვნება, რომელსაც იგი ანალიზს უკეთებს, სინამდვილეში საზოგადოების განსაზღვრულ ფორმას ეკუთვნის.

VIII

საზოგადოებრივი ცხოვრება არსებითად პრაქტიკულია. ყველა მისტერია, რომელსაც თეორია მისტიციზმისკენ მიჰყავს, თავის რაციონალურ ახსნას პოულობს ადამიანის პრაქტიკასა და ამ პრაქტიკის გაგებაში,

IX

უმალესი პუნქტი, რომელსაც მკვრეტელობითი მატერიალიზმი აღწევს, ე. ი. მატერიალიზმი, რომელსაც გრძნობადობა არ ესმის როგორც პრაქტიკული მოქმედება, ესაა ცალკე ინდივიდის და „სამოქალაქო საზოგადოების“ შეხედულება.

X

ძველი მატერიალიზმის თვალსაზრისი „სამოქალაქო“ საზოგადოებაა; ახალი მატერიალიზმის თვალსაზრისია ადამიანთა საზოგადოება ანუ განსაზოგადოებული კაცობრიობა.

XI

ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად განმარტავენ სამყაროს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ სამყარო შეცვლილი იქნეს.

დანართი რუსული გამოცემისათვის

გ. კლესანოვის წინასიტყვაობა

გ. კლესანოვის შენიშვნები

ლუდვიგ ფიფერბახი (ბიოგრაფიული ნაჩვენები)

სახელთა და საბანთა სპიობელი

3. კლასიციზმის წინასიტყვაობა

უკვე კარგა ხანია რამდენჯერმე აღვნიშნე, რომ გამარჯვებული რეაქცია ჩვენში, სხვათა შორის, ფილოსოფიურ სამოსელში ეხვევა და ამ რეაქციასთან საბრძოლველად რუსის მარქსისტებს აუცილებლად ფილოსოფიის შესწავლა მოუხდებათ მეთქი. უკანასკნელი დროის მოვლენებმა სავსებით გაამართლა ეს ჩემი წინათგონობა. რუსის მარქსისტები იძულებულნი გახლდნენ ფილოსოფიისთვის ხელი მოეკიდათ. მაგრამ რადგან ეს გვიანაც მოხდა და არა მწყობრადაც, შედეგები მაინც და მაინც არ გამოდგა სასიხარულო. ხანდახან თითქმის დასანანებელიც არის, რომ ჩვენს ამხანაგებს ხელში ფილოსოფიური წიგნები უვარდებათ. იმიტომ რომ მათ ვერ შესძლეს კრიტიკულად მოპყრობოდენ შესასწავლ ავტორებს და ხშირად საქმეს ათავებდნენ იმით, რომ თვით ექვემდებარებოდნენ მათ გავლენას. ხოლო რადგან არა მარტო ჩვენში, არამედ დასავლეთ ევროპაშიც თანამედროვე ფილოსოფია რეაქციის ნიშნის ქვეშ სდგას, რევოლიუციურ თავებში რეაქციური შინაარსი შედიოდა და უდიდესი არევ-დარევა იწყებოდა, რასაც ხან მყვირალა სახელი ეწოდებოდა, სახელლობრ, მარქსის კრიტიკა, ხან კიდევ უფრო მორცხვი: მარქსიზმის შეერთება ამა თუ იმ ბურჟუაზიული იდეოლოგიის ფილოსოფიურ შეხედულებებთან (ნეოკანტიანელები, მახი, ავენარიუსი და სხვ.). უექველია, მარქსიზმის შეერთება ყველაფერთან შეიძლება, თუნდაც სპირიტუალიზმთან: საკითხავია მხოლოდ როგორ მოხდება ეს. ამ საკითხს ყოველი ცოტად თუ ბევრად გონიერი ადამიანი მხოლოდ ერთს პასუხს გასცემს: ეკლექტიზმის საშუალებით. ეკლექტიზმის წყალობით ყველაფრის შეკავშირება შეიძლება, რაც კი ადამიანს თავში მოუვა. მაგრამ ეკლექ-

ტიზმს არც თეორიაში და არც პრაქტიკაში - არასოდეს არაფერი შეუქმნია ხეირიანი. ფიხტე ამბობს: ფილოსოფოსობა ნიშნავს არ მოქმედებას, მოქმედება ნიშნავს არ ფილოსოფოსობასო. ეს სრული ქვეშარიტებაა. მაგრამ არა ნაკლებ მართალია ისიც, რომ მხოლოდ თანმიმდევრად მოაზროვნე ადამიანი შეიძლება თანმიმდევარი იყოს თავის მოქმედებაშიც. ჩვენთვის კი, რადგან ჩვენს თავს ყველაზე რევოლიუციური კლასის წარმომადგენლად ვსთვლით, რომელიც ოდესმე ისტორიულ ასპარეზზე გამოსულა, თანმიმდევრობა საჭიროა, თუ არ გვინდა საკუთარ საქმეს ვულაღატოთ.

რით აიხსნება ეს მისწრაფება, რომ მარქსი ბურჟუაზიის ამა თუ იმ იდეოლოგს შეუერთდეს?

უწინარეს ყოვლისა, ეს მოდიის საქმეა.

ნეკრასოვი ერთი თავისი გმირის შესახებ ამბობს:

Что ему книжка последняя скажет,

То на душе его сверху и ляжет¹.

ასეთი გმირები ყოველთვის არსებობდენ ყოველს ბანაკში. სამწუხაროდ, მოიპოვებიან ჩვენშიაც.

ასეთი გმირების კარგი მოსაგალი იყო განსაკუთრებით ოთხმოცდაათიანი წლების მეორე ნახევარში, როცა ბევრი ჩვენი „ინტელიგენტისთვის“ თვით მარქსიზმი „უკანასკნელი წიგნი“ იყო, რომელიც „ზედაფენად“ აწვებოდა სულს. ასეთი „ინტელიგენტები“ ისტორიის მიერ თითქო განგებ იყვნენ შექმნილნი მარქსიზმის „შესაერთებლად“ სხვა „უკანასკნელ წიგნებთან“. ისინი დასანანებელნი როდი არიან: ეს ფუჭი ხალხია.

მაგრამ სავალალოა, რომ უფრო სერიოზული ამხანაგებიც ხშირად გრძნობენ „შეკავშირების“ სურვილს. ამის ახსნა უკვე არ შეიძლება მოდიითა და გატაცებით. აქაც თავისთავად მანებელ და სამწუხარო მოვლენას საფუძვლად საქებარი ზრახვები უძეგს.

წარმოიდგინეთ, რომ ამა თუ იმ ამხანაგს აქვს მოთხოვნა მწყობრი მსოფლმხედველობა შეიმუშაოს: ამ ამხანაგმა

¹ მისი სულის უკანასკნელი ფენა ის არის, რაც უკანასკნელ წიგნში ამოიკითხაო.

ცოტად თუ ბევრად შეითვისა მარქსის მოძღვრების ფილოსოფიურ-ისტორიული ნაწილი, მაგრამ წმინდა ფილოსოფიური ნაწილი მისთვის გაუგებარი და მიუწლომელი დარჩა. ამიტომ ფიქრობს, მარქსს ეს ნაწილი „შეუმუშავებელი“ დარჩენია და თვითონ იწყებს მის „შემუშავებას“. როცა მიუდგება ამ ცოტა არ იყოს მძიმე საქმეს, შეეფეთება ესა თუ ის წარმომადგენელი ბურჟუაზიული „კრიტიციზმისა“, რომელსაც ნაწილობრივი, მოჩვენებითი წესრიგი შეაქვს იქ, სადაც აქამდე თითქო მხოლოდ ქაოსის სამეფო არსებობდა და ძლიერ ადვილად იპყრობს ფილოსოფიური კეშმარიტების ამ ცნობისმოყვარე, მაგრამ მოუმზადებელ და მერყევე მძიებელს. ამგვარად მზადდება „შემაკავშირებელი!“ განზრახვა კარგი ჰქონდა, მაგრამ შედეგი სამწუხარო მივიღეთ.

არა, რაც უნდა სთქვან ჩვენმა მოწინააღმდეგეებმა, ერთ რამ უდავოა: ეს სურვილი მარქსის და სხვა თეორიების შეკავშირებისა მოწმობს მწყობრი მსოფლმხედველობის შემუშავების სურვილს, მაგრამ აგრეთვე ააშკარავებს აზროვნების სისუსტეს და უნიკობას ერთი ძირითადი პრინციპის მკაცრად და თანმიმდევრად გამოყენებაში. ერთი სიტყვით, აქ აშკარავდება უძლურება მარქსის გაგებაში.

როგორ ვუშველოთ ამ უბედურებას? მე არ ვხედავ სხვა საშუალებას გარდა იმისა, რომ უნდა გავავრცელოთ სწორი შეხედულება მარქსისა და ენგელსის ფილოსოფიაზე. ამ მხრივ წინამდებარე ბროშურას, ჩემი აზრით, ბევრის გაკეთება შეუძლია.

თვით მე არა ერთხელ მსმენია შეკითხვა: რად არ შეიძლება ისტორიული მატერიალიზმის შეერთება კანტის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმთან, ავენარიუსის ემპირიოკრიტიციზმთან, მახის ფილოსოფიასთან და სხვ.? ყოველთვის ისევე ვუპასუხებდი, როგორც ახლა ვუპასუხებ. რაც შეეხება კანტს, ჩემი შენიშვნა (იხ. მეექვსე შენიშვნა ამ წიგნაკის ბოლოში) ნათლად ამტკიცებს, რომ შეუძლებელია კანტის ფილოსოფიური მოძღვრების შეკავშირება განვითარების თეორიასთან.

ასევე შეუთავსებელია მასთან მახისა და ავენარიუსის შეხედულებანი, რომელნიც იუმის ფილოსოფიის უახლეს სახეს წარმოადგენენ. ამ შეხედულებებს რომ პირდაპირ მივყევით, მივიღებთ სოლიპსიზმს, ე. ი. ყველა ადამიანის არსებობის უარყოფას, გარდა საკუთარი თავისა. მკითხველო, ეს ხუმრობა არ გეგონოთ. თუმცა მახი ენერგიულ პროტესტს აცხადებს იმის წინააღმდეგ, რომ მის ფილოსოფიას ბერკლეის სუბიექტურ იდეალიზმს ადარებენ¹, მაგრამ ეს მხოლოდ მისი აზროვნების ულოგიკობას ამტკიცებს. თუ სხეულები და ნივთები მხოლოდ ჩვენ შეგრძნებათა (ანუ უკეთ: შეგრძნებათა ჯგუფისა ან კომპლექსის) აზროვნებითს სიმბოლოებს წარმოადგენენ და თუ ისინი, როგორც სწორედ მახი ფიქრობს, ჩვენი შეგნების გარეშე არ არსებობენ, მაშინ სუბიექტური იდეალიზმისა და სოლიპსიზმისაგან თავის დაღწევა მხოლოდ გასაოცარი ულოგიკობის შემწეობით შეიძლება. მართლაც, მახის ერთი მოსწავლე, კორნელიუსი, თავის წიგნში „Einleitung in die Philosophie“ (München, 1903) პირდაპირ მიაღდა სოლიპსიზმს. ის აღიარებს (322 გვ.), მეცნიერებას არ შეუძლია ადამიანისთვის დადებით ან უარყოფით გადასწყვიტოს საკითხი, არსებობს თუ არა რაიმე ფსიქიური ცხოვრება, გარდა მისი საკუთარისაო. ეს აუცილებელია მახიზმის თვალსაზრისით; მაგრამ თუ უცხო ფსიქიური ცხოვრების არსებობა ჩემთვის საექვოა, თუ, როგორც დავინახეთ, სხეულები მხოლოდ შეგრძნებათა სიმბოლოებია, მეტი არაფერი დაგვრჩენია, რომ სოლიპსიზმს შევურიგდეთ, რასაც კორნელიუსი მაინც ვერ ბედავს.

უნდა ითქვას, რომ მახი კორნელიუსს სთვლის არა თავის, არამედ ავენარიუსის მოსწავლედ. ეს არ არის გასაკვირალი, რადგან მახისა და ავენარიუსის შეხედულებებში ბევრი რამ არის საერთო, რასაც, სხვათა შორის, თვით მახიც აღიარებს². ავენარიუსის ფილოსოფიისთვის, ისევე როგორც მახისთვის, მთავარ სიძნელეს ის საკითხი

¹ Die Analyse der Empfindungen, vierte Auflage, S. S. 282—283.

² იხ. მის ზემოაღნიშნულ წიგნში თავი: „Mein Verhältniss zu R. Avenarius und anderen Forschern“. გვ. 38.

წარმოადგენს, რომელსაც ფიქტიური დივიდუმიტა მრავალრიანობას უწოდებს; ამ სიძნელის დაძლევა მას შეუძლია ან მატერიალიზმის აღიარებით, ან სოლიპსიზმის ქუჩაბანდებში ხეტიალით. ეს აშკარა უნდა იყოს ყოველი მოაზროვნე ადამიანისთვის, რომელიც იტვირთებს წაიკითხოს, მაგალითად ავენარიუსის თხზულება: „ადამიანური ცნება მსოფლიოზე“¹.

თავისთავად იგულისხმება, რომ „სოლიპსიზმის“ შეერთება რომელიმე შეხედულებასთან ისტორიაზე (თუნდაც არა მატერიალისტურთან) მხოლოდ პოპრიშჩინის მიმდევარს თუ შეუძლია.

თანამედროვე თეორია განვითარებისა, რომლის ნაწილს ისტორიის ჩვენი ახსნა წარმოადგენს, მტკიცე საფუძველს მხოლოდ მატერიალიზმში პოულობს და ამიტომ გასაკვირალი არ არის,

¹ ერთი გერმანელი მწერალი ამბობს, ემპირიოკრიტიციზმისთვის ცდა მხოლოდ კვლევა-ძიების საგანია და არა შემეცნების საშუალება. ეს თუ ასეა, ემპირიოკრიტიციზმისა და მატერიალიზმის დაპირისპირება ყოველგვარ აზრს ჰკარგავს და მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ემპირიოკრიტიციზმი მოწოდებულია მატერიალიზმი შესცვალოს უქმი და უნაყოფოა.

ეს სრული არეგ-დარევაა, ამბობს ლენინი „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“ კლენანოვის ამ დებულების კრიტიკულად გარჩევის დროს. ლენინი შემდეგ აღნიშნავს, რომ კლენანოვი აქ თანხმობას უცხადებს ავენარიუსის ერთ ყველაზე „ორტოდოქსალურ“ მიმდევარს, ფრ. კარსტანიენს, რომელიც „თავის წერილში ემპირიოკრიტიციზმის შესახებ (გუნდტის პასუხი)“ ამბობს, რომ „წმინდა ცდის კრიტიკისთვის ცდა არის არა შემეცნების საშუალება, არამედ მხოლოდ კვლევა-ძიების საგანი“. რას ნიშნავს, — განაგრძობს ლენინი, — გამოჩენილი ემპირიოკრიტიციკოსების ეს დებულება, რომელიც ვერ გაიგო კლენანოვი? კარსტანიენს სურს სთქვას, რომ ავენარიუსი „თავის წმინდა ცდის კრიტიკაში“ კვლევა-ძიების საგანად ღებულობს ცდას, ე. ი. ყოველგვარ „ადამიანურ გამოთქმათ“... კარსტანიენი, სხვათა შორის, ამ წერილში თავის ძვირფას მასწავლებელს იცავს სამარცხვინო ბრალდების: გან (გერმანელი პროფესორის თვალსაზრისით), რომელიც მას გუნდტმა წარუდგინა, რომ იგი მატერიალისტი იყო. რას ამბობთ, ჩვენ რა მატერიალისტები ვართ! — ასეთია კარსტანიენის პასუხის აზრი: თუ ჩვენ ცდაზე ვლაპარაკობთ, ამ ცნებას ვხმარობთ არა ჩვეულებრივი, მთარული აზრით, რომელმაც შეიძლება მატერიალიზმამდე მიგვიყვანოს, არამედ ყოველივე იმის გამოკვლევებს აზრით, რასაც ადამიანები გამოსთქვამენ როგორც „ცდას“.

რომ მეცნიერული სოციალიზმის მამამთავრები, როგორც ენგელსმა ამ ბროშურაში სთქვა, როდი ეხუმრებოდენ მატერიალიზმს, არამედ შეუპოვრად იყენებდენ მეცნიერების იმ სფეროებში, რომელნიც მანამდე იდეალიზმის საიმედო სიმაგრეებს წარმოადგენდნენ.

მხედველობაში იქონიეთ, რომ მატერიალიზმთან შეკავშირებულია არა მარტო მეცნიერული სოციალიზმი. უტოპური სოციალიზმი, რომელსაც უყვარდა იდეალიზმთან და თვით რელიგიასთან კეკლუცობა, მაინც მატერიალიზმის კანონიერ შვილად უნდა იქნეს აღიარებული, როგორც ეს ძალიან კარგად სჩანს ამ ბროშურის პირველ დამატებიდან („კარლ მარქსი მე-XVIII საუკუნის ფრანგული მატერიალიზმის შესახებ“).

„როგორც კარტეზიული მატერიალიზმი, ამბობს მარქსი, ბუნებისმეტყველებაში გადადის, ისე ფრანგული მატერიალიზმის

ამრიგად, „ცდის ცნების ქვეშ, — სწერს ლენინი, — უეჭველად შეიძლება დამალოს როგორც მატერიალისტური და იდეალისტური ხაზი ფილოსოფიაში, ისე იუმისტური და კანტიანურიც, მაგრამ არც ცდის განსაზღვრა როგორც კვლევა-ძიების საგნისა, არც მისი განსაზღვრა როგორც შემეცნების საგნისა, არაფერს სწყვეტს ამ მხრივ“.

„შეიძლება პლენანოვს ეჩვენა, — აღნიშნავს ლენინი, — რომ კარსტანიენმა სთქვა: „შემეცნების ობიექტი, დამოუკიდებელი შემეცნებისაგან“ და არა „კვლევა-ძიების საგანი“? მაშინ ეს მართლაც მატერიალიზმი იქნებოდა“.

ცდა ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტური რეალობის შემეცნების პროცესის აზრით, გამოსვლან ობიექტიდან, ასეთია ძირითადი განსხვავება ცდისა როგორც იგი დიალექტიკურ მატერიალიზმს ესმის დანარჩენი იდეალისტური და ეკლექტიკური მიმართულებების წინააღმდეგ ფილოსოფიაში.

ცდა ამ სიტყვის ფართო აზრით წარმოადგენს კაცობრიობის საზოგადოებრივი, კონკრეტულ ისტორიული პრაქტიკის ერთობლივობას. ეთანხმება რა კარსტანიენის ფორმულას, პლენანოვი ობიექტურად სოლიდარობას უტყვადებს ემპირიოკრიტიკოსებს, რომელთაც ცდა იდეალისტურად, სუბიექტურად ესმით. ცდა მათს გაგებაში არსებითად, „ფარავს მატერიალისტურსაც და იდეალისტურ ხაზსაც ფილოსოფიაში, ადასტურებს მათ არევედარევეს“ (ლენინი, თხზულებანი, ტ. XIII, გვ. 153. დაწვრილებით ამ საკითხზე ამავე ტომში თავი 3, § 1 და 2). — რედაქციის შენიშვნა აქ.

შეორე მიმართულება პირდაპირ სოციალიზმსა და კომუნის-
ნიზმს ერთვის. დიდი გონებამახვილობა არაა საჭირო იმის
დასანახავად, თუ რა აუცილებელი კავშირი აქვს კომუნისმსა
და სოციალიზმთან მატერიალიზმის მოძღვრებას ადამიანთა პირ-
ველყოფილი გულკეთილობის და სულიერი ნიჭის თანასწორობ-
ისა, გამოცდილებისა, აღზრდის და ჩვეულების ყოვლისშემძ-
ლებლობისა, ადამიანზე გარეგანი პირობების გავლენისა, მრე-
წველობის მაღალი მნიშვნელობისა, სიამოვნების ზნეობრივი
კანონიერებისა და სხვათა შესახებ. თუ ადამიანი ყველა შეგრ-
ძნებას, ცოდნას და სხვ. გრძნობადი ქვეყნიერებისა და გრძნო-
ბადი გამოცდილებიდან ლებულობს, ემპირიული ქვეყანა ისე
უნდა მოეწყოს, რომ მან იქ ქეშმარიტი ადამიანობა განიცა-
დოს და შეეჩვიოს, რომ თავის თავი ადამიანად იცნოს. თუ
სწორად გაგებული ინტერესი ყოველი მორალის პრინციპია,
უნდა ვიზრუნოთ, რომ ადამიანის კერძო ინტერესები ეთანხმე-
ბოდეს ადამიანობის ინტერესებს. თუ ადამიანი თავისუფალი
არაა ამ სიტყვის მატერიალისტური აზრით, ე. ი. თუ მისი
თავისუფლება მდგომარეობს არა უარყოფით ძალაში ესა თუ ის
აიცილოს, არამედ პოზიტიურ ძალაში თავისი ნამდვილი ინდი-
ვიდუალობა გამოამჟღავნოს, მაშინ ცალკე პიროვნება კი არ
უნდა დავსაჯოთ მის მიერ ჩადენილი დანაშაულისთვის, არამედ
თვით დანაშაულის ანტისოციალური წყაროები უნდა მოვსპოთ
და თითოეულ ადამიანს მოქმედებრივი ასპარეზი მიეცეთ მისი
ცხოვრების არსებითი ძალების გამოამჟღავნებისთვის. თუ ადა-
მიანს გარემოებანი ჰქმნიან, ეს გარემოებანი ადამიანურად უნდა
გარდაიქმნან. ადამიანი ბუნებით საზოგადოებრივი არსებაა,
იგი თავის ნამდვილ ბუნებას მხოლოდ საზოგადოებაში ანვითა-
რებს; მისი ბუნების ძალა უნდა გაიზომოს არა ცალკე ინდივი-
დის ძალასა, არამედ საზოგადოების ძალით. ესა და ამგვარი
დებულებები თითქმის სიტყვა-სიტყვით გვხვდება თვით უძვე-
ლესი ფრანგი მატერიალისტების ნაწერებში“.

შემდეგ მარქსი ნათელჰყოფს სხვადასხვა უტოპიური
სკოლების სისხლის ნათესაობას მატერიალიზმთან საფრანგეთსა
და ინგლისში. . .

ამას არავითარ ყურადღებას არ აქცევენ ადამიანები, რომელნიც სცდილობენ მარქსიზმი იდეალიზმის ამა თუ იმ შტოს „შეუკავშირონ“. ეს კი სამწუხაროა, მით უმეტეს სამწუხარო, რომ მართლაც „დიდი ჭკუა არ არის საჭირო“, რათა კაცმა ასეთი შემკავშირებელი ცდის უნიათობა დაინახოს ყოველმხრივ.

მაგრამ როგორ უნდა გვესმოდეს მატერიალიზმი? ამის გამო დღემდე ბევრს კამათობენ. ამ ბროშურაში ენგელსი ამბობს: „მთელი ფილოსოფიის უდიდეს საკითხს აზროვნებისა და ყოფიერების, სულის და ბუნების დამოკიდებულების შესახებ, ისევე როგორც ყველა რელიგიას, ფესვები ველური ადამიანის შეზღუდულ და უმეცარ წარმოდგენებში აქვს. მაგრამ ეს საკითხი მთელი თავისი სიმძაფრით მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლება დასმულიყო, მას თავისი მნიშვნელობა მხოლოდ მას შემდეგ შეეძლო მოეპოვებია, როცა ევროპის კაცობრიობა გამოფხიზლდა ქრისტიანული საშუალო საუკუნეების ხანგრძლივი ზამთრის ძილისაგან. აზროვნების და ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხი, რომელმაც საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკაში უკვე დიდი როლი შეასრულა, საკითხი თუ რა არის პირველადი, სული თუ სხეული, ამ ეკლესიის საწინააღმდეგო ბრძოლაში გამწვავდა და შემდეგი სახე მიიღო: ქვეყანა ღმერთის მიერ არის შექმნილი, თუ იგი დასაბამიდან არსებობს?“

„ფილოსოფოსები ორ დიდ ბანაკად გაიყვეს იმისდა მიხედვით, თუ როგორ უპასუხებდნენ ამ საკითხს. ვინც აღიარებდა, რომ სული პირველადია ბუნების წინააღმდეგო, მაშასადამე, საბოლოო ინსტანციაში ასე თუ ისე ქვეყნის შექმნას სცნობდა (ზოგიერთი ფილოსოფოსის, მაგ., ჰეგელის ნაწერებში, შექმნა კიდევ უფრო დახლართულად და უაზროდაა წარმოდგენილი, ვიდრე ქრისტიანობაში), იდეალიზმის ბანაკში მოხვდა. პირიქით, ვინც ბუნების პირველადობას აღიარებდა, მატერიალიზმის ამა თუ იმ სკოლას მიემხრო. იდეალიზმის და მატერიალიზმის ცნებანი სხვას არაფერს შეიცავენ თავიანთ პირვანდელ მნიშვნელობაში, — აქაც მხოლოდ ამ მნიშვნელობით ვხმარობთ. შემდეგ ჩვენ დავინახავთ, რა არეგ-დარევა ხდება ხოლმე, როცა ამ ცნებებში სხვა რაიმე შეაქვთ“.

ამგვარად, მატერიალიზმის უმთავრესი დამახასიათებელი თვისება იმაში მდგომარეობს, რომ ის უარჰყოფს სულისა და მატერიის, ღვთისა და ბუნების დუალიზმს და ბუნებას სთვლის იმ მოვლენების საფუძვლად, რომელთა ასახვას ნელად პირველყოფილი მონადირე ტომები საგნობრივ სულებს მოუწოდებდნენ. მატერიალიზმის მოწინააღმდეგეებს, რომელთაც იმ მიმართულებაზე უმეტეს შემთხვევაში სრულიად უკუღმართი წარმოდგენა აქვთ, ჰგონიათ, ენგელსმა უმართებულოდ განმარტა მატერიალიზმის დედააზრი, რომ ნამდვილად მატერიალიზმის მიხედვით ფსიქიური მოვლენები მატერიალური მოვლენებიდან გამომდინარეობენ. ამიტომ იყო რომ იმათ მეტისმეტად გაუყვირდათ, როცა მე ბატ. ბერნშტეინთან კამათის დროს სპინოზა მატერიალისტებს მივაკუთვნე. მაგრამ იმის დასამტკიცებლად, რომ ენგელსის მიერ მოცემული განსაზღვრა მატერიალიზმის ცნებისა სწორია, საკმაოა რამდენიმე ციტატი მოვიყვანოთ მე-XVIII ს. მატერიალისტების თხზულებებიდან.

„ღაფრჩხთ ბუნების საზღვრებში, როცა გვინდა ჩვენს თავს ანგარიში მივსცეთ ბუნების მოვლენებზე, ამბობს ჰოლბახი, ავტორი ცნობილი თხზულებისა, „Le bon sens puisé dans la nature“: უარი ვსთქვათ ისეთი მიზეზების ძებნაზე, რომელნიც მეტად ფაქიზნი არიან, რომ ჩვენს გარეგან გრძნობებზე იმოქმედონ¹ და დარწმუნებული ვიყოთ, რომ თუ ბუნების საზღვრებს გავსცდით, ვერასოდეს ვერ ავხსნით იმ ამოცანებს, რომელთაც ჩვენს წინაშე ბუნება აყენებს“².

ამგვარსავე აზრს გამოსთქვამს ჰოლბახი მეორე უფრო ცნობილ თხზულებაში „Système de la Nature“, საიდანაც ციტატები არ მომყავს სწორედ იმიტომ, რომ ეს თხზულება უფრო ცნობილია. მხოლოდ აღვნიშნავ, საკითხი, რომელიც ჩვენ

¹ უნდა აღინიშნოს, რომ ჰოლბახი მატერიას ეძახის ყველაფერს, რაც ჩვენ გარეგნულ გრძნობებზე მოქმედობს.

² ციტატები მომყავს „რესპუბლიკის პირველი წლის“ პარიზული გამოცემიდან.

გვანტერესებს, ირჩევა მეორე ტომის მეექვსე თავში (146 გვ. ლონდონის გამოცემისა, 1781 წ.).

ჰელვეციუსიც იმავე თვალსაზრისს იცავს. „ადამიანიო, ამბობს ის, ბუნების ქმნილებაა; ის იმყოფება ბუნებაში, ექვემდებარება მის კანონებს; არ ძალუძს მისგან განთავისუფლდეს, ან თუნდაც თავის აზრში მის საზღვრებს თავი დააღწიოს... ბუნების მიერ გაჩენილ არსებისთვის არაფერი არსებობს იმ დიადი მთლიანობის იქით, რომლის ნაწილს თვითონ წარმოადგენს... არსებანი, რომელნიც თითქოს ბუნების წემოთ სდგანან და მისგან განსხვავდებიან, უბრალო ქიმერებს წარმოადგენენ და სხვ.“¹.

მართალია, იყვნენ ისეთი მატერიალისტებიც, რომელნიც ღმერთის არსებობას სცნობდენ და ბუნებას მის ქმნილებად სთვლიდენ; ასეთი იყო, მაგალითად, ჯოზეფ პრისტლეი². მაგრამ ეს რწმენა გამოჩენილი ბუნებისმეტყველისა უბრალო თეოლოგიური დანართი იყო მისი მატერიალისტური მოძღვრებისა, რომლის ძირითად დებულებას წარმოადგენს აზრი, რომ ადამიანი ბუნების ქმნილებაა და „ადამიანის სულიერი და ხორციელი თვისებები დაფუძნებულნი არიან ერთსა და იმავე სუბსტანციაზე, იზრდებიან, მწიფდებიან და კლებულობენ მასთან ერთად“³. ეს სუბსტანცია მატერიააო, ამბობს პრისტლეი არა ერთხელ, როგორც ამ, ისე სხვა თხზულებებში⁴.

ფეიერბახი სამართლიანად ამბობს, რომ თუ იმ სუბსტანციას, რომელსაც სპინოზა თეოლოგიურად ღმერთს ეძახის, სინათლეზე განვიხილავთ (bei Lichte besehen), აღმოჩნდება რომ ბუნება ყოფილაო⁵.

¹ Le vrai sens du Système de la Nature. Chap. I. De la Nature.

² იხ. მისი „Disquisitions relating Matter and Spirit“ ბირმინჰამის გამოცემის პირველ ტომში (1782). იქ ღმერთი ჩვენ შემომქმედად არის გამოცხადებული (გვ. 139), ყველაფრად ყველაფერში (გვ. 143) და სხვ.

³ Ibid., p. 69.

⁴ „Matter being capable of the property sensation or thought [მატერიას აქვს გრძნობისა და აზროვნების უნარი] („The History of the philosophical doctrine concerning the origine of the soul“) იმავე გამოცემის პირველ ტომში (გვ. 400).

⁵ Werke, IV Band. S. 380.

ეს ისევე სწორია, როგორც მეორე შენიშვნა ფეიერბახისა: „საიდუმლოება ანუ ნამდვილი აზრი სპინოზის ფილოსოფიისა ბუნებაა“¹. სწორედ ამიტომ არის, რომ სპინოზა, მისი ძირითადი ფილოსოფიური იდეის თეოლოგიური სამოსის მიუხედავად, მატერიალისტების რაზმს უნდა მივაკუთვნოთ. ეს მშვენივრად გაიგო ჯერ კიდევ დიდრომ, რომელიც, როგორც სჩანს მისი წერილიდან „Spinosises“ ენციკლოპედიის მე-XV ტომში, თავის თავს და თანამოაზრეებს ახალი დროის სპინოზისტებად სთვლიდა (spinosistes modernes); ხოლო თუ „მარქსის კრიტიკოსებმა“, ერთსულოვანი გაკვირვების ყიჟინა ასტეხეს, როცა მე ბერნშტეინთან კამათის დროს ის აზრი გამოვსთქვი, რომ მარქსის და ენგელსის მატერიალიზმი ერთგვარი სპინოზიზმია მეტი (eine Art Spinozismus), ეს მხოლოდ მათი გასაშტერებელი უმეცრებით აიხსნება². ამ აზრის უფრო ნათელსაყოფად უნდა გავიხსენოთ, რომ მარქსმა და ენგელსმა ფეიერბახის ფილოსოფია განვლეს, მერმე კიდევ უნდა გამოვარკვიოთ რაში განსხვავდება ამ უკანასკნელის

¹ იქვე, გვ. 391.

² მეკითხებოდენ კამათის დროს, რას ნიშნავს „ერთგვარი სპინოზიზმი“? პასუხი ადვილი გასაცემია: მარქსმა და ენგელსმა, ისევე როგორც დიდრომ, სპინოზიზმი გაანთავისუფლეს მისი თეოლოგიური გარეგნობისაგან. მეტი არაფერი.

[პლენანოვი სწორად აღნიშნავს სპინოზიზმის ნათესაობას დიალექტიკურ მატერიალიზმთან, მაგრამ არავითარ თვისებრივ განსხვავებას არ ჰხედავს მარქს-ენგელსის მატერიალიზმსა და თავის განვითარების პირველ საფეხურებზე მდგომარე მატერიალიზმს შორის.

პლენანოვი ფიქრობს, მარქსის და ენგელსის მატერიალიზმი ერთგვარი სპინოზიზმია, განთავისუფლებული თეოლოგიური გარსისაგანო. ეს დებულება არა თუ სწორ წარმოდგენას არ იძლევა სპინოზიზმსა და დიალექტიკურ მატერიალიზმზე, არამედ განსხვავებასაც კი ჩქმაღავს დიალექტიკურ და მექანიკურ მატერიალიზმს შორის და მას, უეჭველად, კავშირი აქვს იმ გარემოებასთან, რომ პლენანოვი ეთანხმება სპინოზის შემცდარ მოძღვრებას — მატერია საერთოდ სულჩადგმულიაო.

პლენანოვი ამ ფორმულით ახასიათებს სხვადასხვა ფილოსოფიურ-მატერიალისტური სისტემების მთელს რიგს. ასე, მაგალითად, იგი აღნიშნავს, ლამეტრი და დიდრო ისეთ მსოფლმხედველობასთან მივიდენ, რომელიც ერთგვარი სპინოზიზმი იყო, მოკლებული მისი შინაარსის

ფილოსოფია სპინოზის ფილოსოფიისგან. ვისაც წაკითხულის გაგება შეუძლია, ჩქარა დაინახავს, რომთავის ძირითადი შეხედულების მიხედვით აზროვნების და ყოფიერების დამოკიდებულების შესახებ, ფეიერბახი არის იგივე სპინოზა, რომელიც ბუნებას ღმერთის სახელს აღარ უწოდებს და ამას გარდა ჰეგელის სკოლა გაუვლია.

წავიდეთ წინ. თუ მართლაც, როგორც დავინახეთ, პრისტლეი გვასწავლიდა, მატერიას შეგოძნებისა და აზროვნების თვისება აქვს, ცხადია, მატერიალიზმი სრულიადაც არ ცდილა ყველა ფსიქიური მოვლენა მატერიის მოძრაობად ჩასთვალოს, როგორც მისი სახელით მისი მოწინააღმდეგეები ამტკიცებდნენ¹. მატერიალისტისთვის შეგოძნება და აზრი ანუ შეგნება მოძრავი მატერიის შინაგანი თვისებაა. მაგრამ არც ერთ მატერიალისტს, რომელსაც ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში რაიმე მნიშვნელოვანი კვალი დაუმჩნევია, შეგნება მოძრაობიდან არ გამოუყვანია, და ერთი მათგანი მეორედან არ

დამახინჯებელ თეოლოგიურ დანართს. იგი აღნიშნავს, თვით ფეიერბახის ჰუმანიზმი სპინოზიზმი იყო, განთავისუფლებული თეოლოგიური დანართისაგანო. ასეთი ხაზგასმით აღნიშვნა მხოლოდ ზოგადისა სხვადასხვა მატერიალისტურ სისტემაში, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ყველა ეს სისტემა აზროვნებას მატერიის ატრიბუტად აღიარებს, მათი განსხვავების აღუნიშნავად, უსაფუძვლოდ ხდის პლეხანოვის დებულებას. უცილობელია, რომ სპინოზის მოძღვრება მატერიალისტურია. მან დიდი გავლენა მოახდინა მატერიალისტური ფილოსოფიის განვითარებაზე, მაგრამ რადგან სპინოზას მატერიალიზმში რამდენიმე სერიოზული ნაკლი მოიპოვება, რომელიც რაციონალისტურ მომენტებსა, სუბსტანციის მეტაფიზიკურ ხასიათსა, ჰილოციოზში მდგომარეობს, აგრეთვე იმაში, რომ მოძრაობა მატერიის ატრიბუტად არაა აღიარებული და სხვ., სწორი არაა პლეხანოვის ფორმულა, მარქსიზმი სპინოზიზმია, განთავისუფლებული თეოლოგიური გარეგნობისგანო. ამ ფორმულაში, რომელსაც სავსებით იცავენ დებორინი, კარევი და სხვ., პლეხანოვი ხედავს სპინოზიზმის და დიალექტიკური მატერიალიზმის განსხვავებას მხოლოდ ფორმაში, რის გამო მისი ფორმულა ყოველ მატერიალისტურ სისტემას უდგება, მაგრამ არც ერთი მათგანის არსებას არ გამოჰხატავს. — რედ. შენ.]

¹ იხ. მაგ. ლასკვიცი: Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit, Berlin, 1883, p. 9.

აუხსნია. თუ მატერიალისტები ამტკიცებდენ, რომ ფსიქიური მოვლენების ასახსნელად საჭირო არ არის ცალკე სუბსტანციის, ე. ი. სულის გამოგონება, თუ ისინი ამტკიცებდენ, რომ მატერიას შეუძლია „შეგრძნება და აზროვნება“, ეს ნიჭი მატერიისა მათ ისევე აუხსნელ თვისებად მიაჩნდათ, როგორც მოძრაობა. მაგალითად, ლამეტრი, რომლის მოძღვრება ჩვეულებრივ მატერიალიზმის უტლანქეს სახედ მიაჩნდათ, კატეგორიულად ამბობდა, მოძრაობას ისეთივე „ბუნების სასწაულად“ ვთვლი, როგორც შეგნებასო¹. ამასთანავე სხვადასხვა მატერიალისტები სხვადასხვანაირად უცქეროდენ მატერიის ამ ნიქს, ე. ი. შეგნების ქონას. ზოგიერთნი, მაგალითად პრისტლეი, და როგორც სჩანს, ჰოლბახიც, რომელიც ამის შესახებ გარკვევით არ ლაპარაკობს, ფიქრობდენ, რომ შეგნება მოძრაე მატერიაში მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩნდება, როცა ის განსაკუთრებულად არის მოწყობილი. სხვებს კიდევ, მაგალითად, სპინოზას, ლამეტრის, დიდროს, ეგონათ, მატერიას ყოველთვის აქვს შეგნება, თუმცა მისი განსაკუთრებული ორგანიზაციაა საჭირო, რომ შეგნებამ ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვან ინტენსივობას მიაღწიოსო. ახლა, როგორც ცნობილია, ამავე შეხედულებას ადგია ცნობილი ჰეკეელი. რაც შეეხება ზოგად კითხვას, აქვს თუ არა მატერიას „აზროვნების“ ნიჭი, ძნელად თუ აღმოჩნდება თუნდ ერთი კეთილსინდისიერი ბუნებისმეტყველი, რომელმაც მას უარყოფით უპასუხოს. „რასაკვირველია, — ამბობს აგნოსტიკოსი ჰექსლი თავის წიგნში იუმის შესახებ, — ვერაფერს ვინც ჩვენს დროში ამ საკითხის სიმალღებზე სდგას, ექვს ვერ შეიტანს იმაში, რომ ფსიქოლოგიის საფუძველი ნერვიულ სისტემის ფიზიოლოგიაში უნდა ვეძიოთ“². ეს სწორედ იგივეა, რასაც მატერიალისტები ამბობენ და, ენგელსი სრულიად საეცებით მართალია, როცა ამ ბროშურაში ამბობს, აგნოსტიციზმი მხოლოდ მატერიალიზმის მორცხვი ფორმააო. თანამედროვე ფსიქოფიზიოლოგია საეცებით მატერიალიზმის სულითაა გამსჭვალული. მართალია, ზოგიერთი

¹ Oeuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie. Amsterdam MDCCLXIV, tome premier, p. 69 et 73.

² იხ. 181 გვ. ამ წიგნის ფრანგული თარგმანის.

ფსიქო-ფიზიოლოგი მატერიალისტურ დასკვნებს გაურბის ფსიქიურ და ფიზიკურ მოვლენათა პარალელიზმის მოძღვრების შემწეობით, მაგრამ ამ შემთხვევაში პარალელიზმის აღნიშვნა უეჭველად ერთგვარი საშუალებაა მოვლენათა შორის მიზეზობრივი კავშირის აღმოსაჩენად, როგორც ეს ჯერ კიდევ ალექსანდრე ბენმა განმარტა¹.

ახლა მეორე მხარეს მივაქციოთ ყურადღება. მარქსისა და ენგელსის ფილოსოფია მარტოოდენ მატერიალისტური ფილოსოფია როდი არის. ის არის დიალექტიკური მატერიალიზმი. ამ მოძღვრების საწინააღმდეგოდ კი ამბობენ, დიალექტიკა თავისთავად ვერ უძლებს კრიტიკას და მერმე კიდევ სწორედ მატერიალიზმი არ ეგუება დიალექტიკასო. განვიხილოთ ეს აზრები.

მკითხველს ალბათ ეხსომება, რომ ბ. ბერნშტეინი დიალექტიკის მავნე გავლენას აწერდა იმას, რასაც მარქსისა და ენგელსის შეცდომებს უწოდებდა. ჩვეულებრივი ლოგიკა მისდევს ფორმულას: „ჰო—ჰო და არა—არა“, ხოლო დიალექტიკა ამ ფორმულას მის პირდაპირ წინააღმდეგობად აქცევს: „ჰო—არა და არა—ჰო“. ბ. ბერნშტეინს არ უყვარს ეს უკანასკნელი „ფორმულა“ და ამტკიცებს, მას შეუძლია ადამიანი ყველაზე საშიშ ლოგიკურ განსაცდელსა და ცდომილებაში ჩააგდოსო. ბერნშტეინს ალბათ ეთანხმება უდიდესი ნაწილი ეგრეთწოდებული განათლებული მკითხველებისა, იმიტომ რომ ფორმულა: „ჰო—არა და არა—ჰო“ თითქოს მძაფრად ეწინააღმდეგება აზროვნების ძირითად და ურყევ კანონებს. აქ ახლა სწორედ ეს მხარე უნდა განვიხილოთ.

ითვლება „სამი ძირითადი კანონი აზროვნებისა“: 1) იგივეობის კანონი, 2) წინააღმდეგობის კანონი, 3) კანონი მესამის გამოკლებისა.

იგივეობის კანონი (principium indentitatis) ამბობს: A არის A (omne subjectum est predicatum sui), ანუ სხვაგვარად: $A=A$.

¹ „Душа и тело“, перевод с 6 английского издания, Киев, 188-й г., стр. 24 — 25.

წინააღმდეგობის კანონი—A არ არის არა A—
მხოლოდ პირველი კანონის უარყოფით ფორმას წარმოადგენს.

მესამის გამოკლების კანონის მიხედვით (principi-
um exclusi terti) ორი საწინააღმდეგო მსჯელობა, რომელნიც
ერთი მეორეს უარყოფენ, არ შეიძლება ერთად შემცდარნი იყ-
ვნენ. მართლაც A ან B არის, ან კიდევ არა B. ერთ-ერთი ამ
მსჯელობის სისწორე აუცილებლად მეორეს შეცდომას გულის-
ხმობს და პირიქით. მესამე შესაძლებლობა არ არის.

იუბერვეგი ალნიშნავს, რომ წინააღმდეგობისა და მე-
სამის გამოკლების კანონი შეიძლება შეერთებული იქნას შემ-
დეგ ლოგიკურ წესში: თითოეულ საეცებით განსა-
ზღვრულ და სწორედ ამ განსაზღვრულ აზრით
გაგებულ საკითხზე ამა თუ იმ საგნისთვის ამა
თუ იმ თვისების მიკუთვნების შესახებ უნდა
ვუპასუხოთ ან ჰო, ან არა და არ შეიძლება
ჰოც ვუპასუხოთ და არაც.

ძნელია რამის თქმა ამ წესის სისწორის წინააღმდეგ. ხოლო
თუ ის სწორია, ფორმულა „ჰო—არა და არა—ჰო“ სრუ-
ლიად უსაფუძლოდ გვეჩვენება და მხოლოდ ისღა გვრჩება, რომ
ბ. ბერნშტეინის მსგავსად დავცინოთ მას და მხრების აწე-
ვით გაკვირვება გამოვსთქვათ, რომ ისეთი ღრმა მოაზროვნეები,
როგორიც იყვნენ ჰერაკლიტი, ჰეგელი და მარქსი,
მას უფრო დამაკმაყოფილებლად სთვლიდნენ, ვიდრე აზროვნე-
ბის ზემოაღნიშნულ ძირითად კანონებზე დაყრდნობილ ფორ-
მულას: „ჰო—ჰო და არა—არა“.

ეს დიალექტიკისთვის საბედისწერო დასკვნა თითქო დაუძ-
ლეველია; მაგრამ სანამ მას მივიღებდეთ, საქმეს სხვა მხრივაც
შევხედოთ.

ბუნების ყველა მოვლენის საფუძველს მატერიის მოძრაობა
შეადგენს¹. მაგრამ რა არის მოძრაობა? ეს არის აშკარა

¹ მე ვლაპარაკობ მოვლენათა ობიექტურ მხარეზე. „Une volition
est, pour le cerveau un mouvement d'un certain système de fibres. Dans
l'âme c'est qu'elle éprouve en conséquence du mouvement de fibres“
[„მღელვარება ტვინისთვის ბოჭკოების განსაზღვრული სისტემის მოძრაობაა;

წინააღმდეგობა. თქვენ რომ გკითხონ: იმყოფება თუ არა მოძრაი სხეული განსაზღვრულ დროს განსაზღვრულ ადგილას, რა გინდ გულწრფელადაც არ გინდოდეთ, იუბერვეგის ფორმულის მიხედვით ვერ უპასუხებთ: „ჰო—ჰო ან არა—არა“. მოძრაი სხეული იმყოფება განსაზღვრულ ადგილას და იმავე დროს არც იმყოფება იქ ¹. მოძრაობის შესახებ მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ ფორმულით: ჰო—არა და არა—ჰო. მაშასადამე, ის წარმოადგენს „წინააღმდეგობის ლოგიკის“ უტყუარ მოწმობას და ვისაც ამ ლოგიკის ცნობა არ უნდა, მან ბებერ ზენონთან ერთად უნდა აღიაროს, რომ მოძრაობა მხოლოდ გრძნობების მოტყუებააო. ეს, როგორც სჩანს, არ ესმის ჩვენს თანამემამულეს, ბატ. ნ. გ.-ს [ხ. ჟიტლოვსკი], რომელიც აგრეთვე დიალექტიკის მეტად თავგამოდებული, მაგრამ სამწუხაროდ არა სერიოზული მოწინააღმდეგეა. იგი ამბობს: „თუ მოძრაი სხეული ყველა თავისი ნაწილით ერთს ადგილას იმყოფება, იმავე დროს მეორე ადგილას ყოფნა უეჭველად არააარისგან წარმოშობა იქნებოდა, იმიტომ რომ საიდან უნდა გაჩნდეს მეორე ადგილას? პირველიდან? ჰო, მაგრამ სხეულს ჯერ ხომ თავისი პირველი ადგილი არ დაუტოვებია“. „ხოლო, განაგრძობს იგი, თუ მივიღებთ, რომ სხეული არა ყველა თავისი ნაწილით იმყოფება განსაზღვრულ მომენტში განსაზღვრულ ადგილას, ეს ხომ სხეულის უმოძრაობის

სულისთვის კი ისაა, რასაც იგი განიცდის ამ ბოქოების მოძრაობის ზეგავლენით“]. (Robinet, De la Nature, t. I. ch. XXII, parte IV). შეად. ფერბახი: „Was für mich, oder subjectiv, ein rein geistiger Act... ist an sich oder objectiv, ein materieller, sinnlicher“, Werke. II. p. 350. [„რაც ჩემთვის ანუ სუბიექტურად წმინდა სუბიექტურ აქტს წარმოადგენს, თავისთავად, ობიექტურად მატერიალური, გრძნობადი აქტია“].-

¹ თვით დიალექტიკური მეთოდის შეუღრგველი მოწინააღმდეგეები იძულებული არიან ეს აღიარონ. „Die Bewegung, —ამბობს ა. ტრენდელენბურგი, — die vermöge ihres Begriffs an demselben Punkte zugleich ist und nicht ist“ etc. [„მოძრაობა, რომელიც თავისი ცნების ძალით არსებობს და არც არსებობს ერთსა და იმავე ადგილას“] Logische Untersuchungen. Leipzig 1870, I, p. 169. თითქმის ზედმეტია უკვე იუბერვეგის მიერ გაკეთებული შენიშვნა, რომ ტრენდელენბურგს უნდა ეთქვა „მოძრაი სხეული“ და არა „მოძრაობა“.

დროსაც ხდება¹. ეს ძალიან კარგი საბჭუთოა. თუმცა ძალიან ძველიც. მაგრამ რას ამტკიცებს ამბობა ბატ. ნ. გ.? იგი ამტკიცებს, რომ მოძრაობა შეუძლებელია. კარგი, არც აქ შევეკამათებთ ბატ. ნ. გ.-ს. მხოლოდ ვთხოვთ გაიხსენოს არისტოტელის შენიშვნა, რომელსაც ბუნებისმეტყველება ყოველდღე ამართლებს, რომ თუ მოძრაობა უარეყოფით, ბუნების შესწავლა სრულიად შეუძლებელი გახდება². ეს უნდოდა განა ბატ. ნ. გ.? ეს უნდოდა „მსხვილტანიანი ჟურნალის“ რედაქციას, რომელმაც ეს ღრმავაროვანი ნაწარმოები დაბეჭდა? ხოლო თუ ვერც ერთი და ვერც მეორე მოძრაობის უარყოფას ვერ ბედავს, ბოლოს უნდა გაიგონ, რომ ზენონის გამთბარი „პარია“ სხვა გამოსავალს არ სთოვებს, გარდა იმისა, რომ მოძრაობა ცნობილ იქნას „წინააღმდეგობად მოქმედებაში“, ე. ი. ცნობილ იქნას სწორედ ის, რის უარყოფაც სურდა ბ. ნ. გ.-ს. აი, „კრიტიკოსიც“ ასეთი უნდა!

ხოლო ყველა იმათ, ვინც მოძრაობას არ უარყოფს, ჩვენ ვკითხავთ: რა უნდა ვიფიქროთ აზროვნების „ძირითად კანონებზე“, რომელიც ეწინააღმდეგება ყოფიერების ძირითად ფაქტს? ნუ თუ მას, სხვა რომ არა იყოს რა, ერთგვარი წინდახედულობით არ უნდა მოვეპყრათ?

ამგვარად ცხადია, რომ თითქო მოულოდნელად შემდეგი ალტერნატივის წინაშე დავდექით: ან ფორმალური ლოგიკის „ძირითადი კანონები“ უნდა ვალიაროთ და მოძრაობა უარეყოთ, ან პირიქით, მოძრაობა ვალიაროთ და ეს კანონები უარეყოთ. ასეთი ალტერნატივი, მეტი რომ არა ვთქვათ, არასასიამოვნოა. ვნახოთ, შეიძლება თუ არა როგორმე მისი შემოვლა.

მატერიის მოძრაობა ბუნების ყველა მოვლენის საფუძველს წარმოადგენს. მოძრაობა არის წინააღმდეგობა. მის შესახებ აუცილებლად დიალექტიკურად უნდა ვიმსჯელოთ, ე. ი., როგორც ბატ. ბერნშტეინი იტყოდა, ფორმულის მიხედვით:

¹ „Материализм и диалектическая логика“. „Русск. Богатство“, июль 1898 г. стр. 94 и 96.

² „Метафизика“ I, VII, 59.

„ჰო—არა და არა—ჰო“. ამიტომ უნდა ვალიაროთ, რომ სანამ საკითხი ეხება მოვლენათა ამ საფუძველს, ჩვენ „წინააღმდეგობის ლოგიკის“ სფეროში ვიმყოფებით. მაგრამ მოძრავ მატერიის მოლექულები კავშირდება და ერთგვარ ურთიერთობას, საგნებს, ნივთებს ჰქმნის. ასეთს ურთიერთობას ერთგვარი სიმკვიდრე ახასიათებს, იგი მეტ-ნაკლებ ხანს არსებობს; შემდეგ ადგილს უთმობს სხვას და ჰქრება; მუდმივია მხოლოდ მატერიის მოძრაობა და თვით მატერია, ეს გაუნდაგურებელი სუბსტანცია. მაგრამ რაკი, მუდმივი მოძრაობის რეზულტატში მატერიის განსაზღვრული დროებითი ურთიერთობა წარმოსდგა, სანამ იგი იმავე მოძრაობის რეზულტატში არ გამქალა, მისი არსებობის საკითხი აუცილებლად დადებით უნდა გადაწყდეს. ამიტომ პლანეტი ვენერა რომ დაგვანახვონ და გვკითხონ, არსებობს თუ არა ეს პლანეტიო, უყოყმანოდ ჰოს ვუპასუხებთ. ხოლო რომ გვკითხონ, არსებობენ თუ არა კუდიანები, ისევე უყოყმანოდ არას ვუპასუხებთ. ეს რას ნიშნავს? ეს იმას ნიშნავს, რომ როცა მსჯელობა ცალკე საგნებს ეხება, ჩვენ იუბერვეგის ზემომოყვანილ წესს უნდა მივსდით და საზოგადოდ აზროვნების „ძირითად კანონით“ ვიხელმძღვანელოთ. ამ სფეროში მეფობს ბატ. ბერნშტეინის საყვარელი „ფორმულა“: ჰო — ჰო და არა — არა¹.

ეს კია, რომ თვით აქ ამ პატივსადები ფორმულის ძალა განუსაზღვრელი არ არის. უკვე წარმოშობილი საგნის არსებობის საკითხს გარკვევით უნდა ვუპასუხოთ. მაგრამ თუ

¹ იმავე ფორმულას უნდა დაექვემდებაროს იუბერვეგის მიერ აღნიშნული ისტორიული მსჯელობანი, როგორც, მაგალითად: დაიბადა თუ არა პლატონი 427 ან 428 ან 429 წელს ქრ. წინ. მაგონდება პასუხი ერთი. ახალგაზრდა რუსი რევოლიუციონერისა, რომელიც, თუ არ ვცდები, 1882 წელს უნევეაში ჩამოვიდა და იძულებული იყო პოლიციისათვის ცნობები მიეცა თავის პიროვნების შესახებ. „სად დაიბადეთ?“ „სხვადასხვა გუბერნიებში“, — ნართაულად უპასუხა მეტისმეტად ფრთხილმა „კონსპირატორმა“. მისი თანმხლებელი აწ განსვენებული ნ. ი. უუკოვსკი გაცხარდა და წამოიძახა: „ამას, ჩემო ძმაო, არავენ დაგიჯერებს!“ და რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში მას დაეთანხმება თვით უკიდურესი მომხრე დიალექტიკური მატერიალიზმისა.

საგანი მხოლოდ ახლა იქმნება, სრულიად საფუძვლიანად შეგვიძლია შევეყოყმანდეთ პასუხის გაცემაში. როცა კაცს ნახევარი თავი მოტიტვლებული აქვს, ჩვენ ვაძბობთ: მას დიდი მელოტი აქვსო. მაგრამ მოდით და გააჩქიეთ, რა დროს იწვევს თმის ჩამოცვენა მელოტის გაჩენას.

ყოველ განსაზღვრულ საკითხს ამა თუ იმ საგნისთვის ამა თუ იმ თვისების მიკუთვნების შესახებ ან ჰო უნდა ვუპასუხოთ, ან არა. ეს უეჭველია. მაგრამ გვიბრძანეთ, როგორ ვუპასუხოთ იმ შემთხვევაში, როცა საგანი იცვლება! როცა ჰქარგავს კიდევ განსაზღვრულ თვისებას, ან მხოლოდ ეხლა დეზულობს მას? თავისთავად იგულისხმება, რომ განსაზღვრული პასუხი სავალდებულოა ამ შემთხვევაშიც: მაგრამ საქმე ისაა, რომ აქ განსაზღვრულად ჩაითვლება პასუხი ფორმულის მიხედვით: ჰო — არა, არა — ჰო, ხოლო იუბერევეგის მიერ ნაჩვენები ფორმულით: ჰო — ჰო, არა — არა, პასუხის გაცემა შეუძლებელია.

რასაკვირველია, შეიძლება გვიპასუხოთ, დასაქარგი თვისება ჯერ კიდევ არ გამქრალა, ხოლო შესაძენი არსებობს კიდევ და ამიტომ განსაზღვრული პასუხი ფორმულის მიხედვით: ან ჰო, ან არა შესაძლებელი და სავალდებულოა მაშინაც, როცა საგანი ცვალეზადობას განიცდისო. მაგრამ ეს არ არის მართალი. ჰაბუკი, რომელსაც სახეზე პირველი „კოკორი“ ამოსდის, რასაკვირველია, უკვე წვერ-ულვაშს იძენს, მაგრამ ეს კიდევ უფლებას არ გვაძლევს მას წვერიანი მამაკაცი ვუწოდოთ. ეს „კოკორი“ ჯერ კიდევ წვერი არ არის, თუმცა წვერად იქცევა. ცვალეზადობამ ერთგვარ რაოდენობითს საზღვარს უნდა მიაღწიოს, რომ თვისებაში გადავიდეს. ვინც ამას ივიწყებს, იგი ჰქარგავს შეძლებას საგნების თვისებებზე გარკვეული მსჯელობა იქონიოს.

ყველაფერი მიმდინარეობს, ყველაფერი იცვლებაო, ამბობდა ძველი ეთესელი ბრძენი. ის ურთიერთობანი, რომელთაც საგნებს ვუწოდებთ, მუდმივ მეტად თუ ნაკლებად ჩქარს ცვალეზადობას განიცდიან. რამდენადაც განსაზღვრული ურთიერთობანი განსაზღვრულ ურთიერთობად რჩებიან,

იძულებული ვართ მათ შესახებ ვიმსჯელოთ ფორმულით: ჰო—ჰო, არა—არა. ხოლო რამდენადაც ისინი იცვლებიან და როგორც ასეთნი აღარ არსებობენ, იძულებულნი ვართ წინააღმდეგობის ლოგიკას მივმართოთ. ჩვენ უნდა ვთქვათ: ჰოც და არაც, კიდევ ჯარსებობს და არც არსებობს, თუმცა ამით შეიძლება ბატ. ბერნშტეინების, ნ. გ.-ის და დანარჩენი მეტაფიზიკური ძმობის რისხვა გამოიწვიოს.

როგორც უმოძრაობა მოძრაობის კერძო შემთხვევაა, ისე ფორმალური ლოგიკის (აზრის „ძირითადი კანონების მიხედვით“) აზროვნება დიალექტიკური აზროვნების კერძო შემთხვევაა.

პლატონის ერთ მოწაფის, კრატილის, შესახებ ამბობდნენ: თვით ჰერაკლიტეს არ ეთანხმებოდა, როცა ეს უკანასკნელი ამტკიცებდა, ჩვენ არ შეგვიძლია ორჯერ ერთი და იგივე მდინარე ჩავსუროთო. კრატილი ამტკიცებდა, ეს ერთხელაც არ შეიძლება, იმიტომ რომ სანამ ჩვენ მივცურავთ მდინარე იცვლება, სხვად იქცევაო. ასეთ მსჯელობაში ყოფიერების ელემენტი თითქო უქმდება მყობადობის ელემენტის მიერ. ეს დიალექტიკის ბოროტი მოხმარაა და არა დიალექტიკური მეთოდის წესიერი გამოყენება. ჰეგელი აღნიშნავს: „Das Etwas ist die erste Negation der Negation“ (რაიმე არის პირველი უარყოფა უარყოფისა) ¹.

ზოგიერთი ჩვენი კრიტიკოსი, რომელიც სრულიად მოკლებული არ არის ფილოსოფიურ ლიტერატურის ცოდნას, ხშირად ტრენდელენბურგს იხსენებს, რომელმაც გაანადგურა ყველა საბუთი დიალექტიკის სასარგებლოდო. მაგრამ, როგორც სჩანს, ამ ვაჟბატონებს ცუდად წაუკითხავთ ტრენდელენბურგი. ტრენდელენბურგი აღიარებს, რომ *principium contradictionis* მიუდგება არა მოძრაობას, არამედ მხოლოდ იმ საგნებს, რომელსაც იგი ქმნისო ². ეს კი მართალია. მაგრამ მოძრაობა არა მარტო ჰქმნის

¹ Werke, III. p. 114.

² Logische Untersuchungen, dritte Auflage, Leipzig, 1870, B. II. p. 175

საგნებს, იგი, როგორც ჩვენ ვსთქვით, მუდმივ სცვლის მათ. სწორედ ამიტომ მოძრაობის ლოგიკა („წინააღმდეგობის ლოგიკა“) არასოდეს არ ჰკარგავს თავის უფლებებს მოძრაობის მიერ შექმნილ საგნებზე. და სწორედ ამიტომ ჩვენ ფორმალური ლოგიკის „ძირითად კანონებს“ უწყებულ ხარკს ვაკუთვნებთ, მაგრამ ისიც გვახსოვს, რომ მათ მხოლოდ განსაზღვრულ ფარგლებში აქეთ მნიშვნელობა, ე. ი. რამდენადაც ხელს არ გვიშლიან დიალექტიკასაც მიუზღოთ კუთვნილი. აი, როგორ არის საქმის ვითარება ტრენდელენბურგის მიხედვით; თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ თვით მან შესაფერი ლოგიკური დასკვნები ვერ გამოიტანა თავის მიერ გამოთქმული, შემეცნების მეცნიერული თეორიისთვის მეტად მნიშვნელოვანი პრინციპიდან.

აღვნიშნოთ გაკვრით, რომ ტრენდელენბურგის „Logische Untersuchungen“-ში გაბნეულია ძალიან ბევრი საქმიანი შენიშვნა, რომელიც ჩვენ წინააღმდეგ კი არა, ჩვენ სასარგებლოდ ლაპარაკობს. ეს შეიძლება უცნაურად გვეჩვენოს; მაგრამ ეს ძალიან უბრალოდ იმ გარემოებით აიხსნება, რომ ტრენდელენბურგი არსებითად იდეალისტურ დიალექტიკას ებრძოდა. აი, მაგალითად, დიალექტიკის ნაკლს იმაში ხედავს, რომ ის განყენებული აზრის თვითნებობითი მოძრაობას აღიარებს, რაც ამავე დროს ყოფნის თვითშექმნაა (behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist)¹. ეს მართლაც ძლიერ დიდი შეცდომაა. მაგრამ ვის არ ესმის, რომ ეს ნაკლი მხოლოდ იდეალისტური დიალექტიკის თვისებაა? ვინ არ იცის, რომ, როცა მარქსმა დიალექტიკის „ფეხზე დაყენება“ გადასწყვიტა, სწორედ ამ ძირითადი შეცდომის გასწორებით დაიწყო, რომელიც ძველი იდეალისტური საფუძვლის მიერ იყო გამოწვეული. მეორე მაგალითი. ტრენდელენბურგი ამბობს, ნამდვილად ჰეგელის ფილოსოფიაში მოძრაობაა საფუძველი იმ ლოგიკისა, რომელიც თითქო თავის დასასაბუთებლად არავითარ წინასწარ

¹ Ibid. I, p. 36.

მოსაზრებებს არ საჭიროებსო ¹. ესეც აგრეთვე სრული ჭეშმარიტებაა; მაგრამ ესეც ხომ საბუთია მატერიალისტური დიალექტიკის სასარგებლოდ. მესამე, ყველაზე საინტერესო მაგალითი შემდეგია. ტრენდელენბურგის აზრით შეტყობით ფიქრობენ, თითქო ჰეგელის ფილოსოფიაში ბუნება მხოლოდ გამოყენებითი ლოგიკაა. პირიქით, ჰეგელის ლოგიკა არ არის განყენებული აზრის ნაყოფი; იგი ბუნების წინასწარი აბსტრაქციით არის შექმნილი (eine anticipierte Abstraktion der Natur). ჰეგელის დიალექტიკაში თითქმის ყველაფერი გამოცდილებიდან არის აღებული და გამოცდილებამ რომ წაართვას, რაც მას მისგან უსესხნია, ამ დიალექტიკას მათხოვრის ჩანთით მოუხდებოდა სიარულიო ². ეს ასეა, სწორედ ასეა! მაგრამ ეს ხომ ის არის რასაც ჰეგელის მოსწავლეები ლაპარაკობდნენ, როცა თავიანთი მასწავლებლის იდეალიზმის წინააღმდეგ აჯანყდნენ და მატერიალისტურ ბანაკში გადავიდნენ.

კიდევ ბევრი ამგვარი მაგალითის მოყვანა შეიძლებოდა, მაგრამ ეს საგანს დამაშორებდა. მე მხოლოდ მინდოდა ჩვენი კრიტიკოსებისთვის მეჩვენებინა, რომ შეიძლება მათთვის უკეთესი ყოფილიყო ბრძოლის დროს ტრენდელენბურგის სრულიად არ მოეხსენებიათ.

განვაგრძოთ. მე ვსთქვი, რომ მოძრაობა არის წინააღმდეგობა მოქმედებაში და ამიტომ მას არ მიუდგება ფორმალური ლოგიკის „ძირითადი კანონები“ მეთქი. განმარტებაა საჭირო, რათა ამ დებულებამ რაიმე გაუგებრობა არ გამოიწვიოს. როცა ჩვენს წინ საკითხი სდგას მოძრაობის ერთი სახის მეორეში, მაგალითად, მექანიკური მოძრაობის სითბოში გადასვლის შესახებ, იუბერვეგის ძირითადი წესის მიხედვით გვიხდება მსჯელობა. მოძრაობის ეს სახე არის ან სითბო, ან მექანიკური მოძრაობა, ან სხვ... ეს ნათელია. მაგრამ თუ ეს ასეა, ფორმალური ლოგიკის ძირითადი კანონები განსაზღვრულ

¹ Ibid, I, 42.

² Ibid, I, p. 78, 79.

ფარგლებში მოძრაობასაც მიუღებდა. აქედან კი ერთხელ კიდევ ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ დიალექტიკა ფორმალურ ლოგიკას კი არ უარყოფს, არამედ მის კანონებს აბსოლუტურ მნიშვნელობას ართმევს, რომელიც მეტაფიზიკოსებმა მიაკუთვნეს.

თუ მკითხველმა ყურადღებით წაიკითხა, რაც ზემოთ სწერია, ადვილად გაიგებდა, რა ღირებულებას შეიცავს ხშირად გამოთქმული აზრი თითქო დიალექტიკა შეუთავსებელი იყოს მატერიალიზმთან¹. პირიქით, ჩვენი დიალექტიკის საფუძველს ბუნების მატერიალისტური გაგება წარმოადგენს. იგი მას ეყრდნობა და დაეცემოდა, მატერიალიზმი რომ დაცემულიყო და პირუკულმა. შემეცნების მატერიალისტური თეორია დიალექტიკის გარეშე უსრულდა, ცალმხრივი, კიდევ მეტს ვიტყვით: შეუძლებელიც.

ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკა ფარავს მეტაფიზიკას, ჩვენი დიალექტიკა ბუნების შესწავლას ეყრდნობა.

ჰეგელი სინამდვილის დემიურგად, მარქსის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, აბსოლუტური იდეას სთვლიდა. ჩვენთვის აბსოლუტური იდეა მხოლოდ მოძრაობის აბსტრაქციაა, მოძრაობა კი მატერიის ყველა ურთიერთობასა და მდგომარეობას იწვევს.

ჰეგელის მიხედვით აზროვნება წინ მიდის ცნებაში მოქცეულ წინააღმდეგობათა გამოაშკარავებისა და ახსნის შემწეობით. ჩვენი, მატერიალისტური მოძღვრების მიხედვით ცნებათა წინააღმდეგობანი წარმოადგენენ მხოლოდ იმ წინააღმდეგობათა ანარეკლს ანუ აზრის ენაზე გადათარგმნას, რომელნიც მოვლენებშია ჩამარხული, მათი ზოგადი საფუძვლის, მოძრაობის წყალობით.

ჰეგელის მიხედვით საგანთა მსვლელობა განისაზღვრება იდეათა მსვლელობით. ჩვენ გვგონია, რომ იდეათა მსვლელობა

¹ ჩვენ გავვიგონიო, ამბობს ღრმავაზროვანი ბ. ნ. ნ. გ., რომ მატერიალიზმი და დიალექტური ლოგიკა ისეთ ელემენტებს წარმოადგენენ, რომ ფილოსოფიური მხრით სრულიად შეუთავსებელი არიანო. („P. B.“ № 1, 1898. გვ. 50).

საგანთა მსვლელობით განისაზღვრება, აზრის მსვლელობა ცხოვრების მსვლელობით.

მატერიალიზმი დიალექტიკას „ფეხებზე“ აყენებს და იმ მისტიურ საბურავს აცლის, რომელშიც ჰეგელმა გაახვია. მაგრამ ამით იგი დიალექტიკის რევოლუციურ ხასიათს ააშკარავებს.

„თავისი მისტიური ფორმით, — ამბობს მარქსი, — დიალექტიკა მოდად გადაიქცა გერმანიაში, რადგანაც იგი თითქოს საშუალებას იძლეოდა არსებული წესწყობილების მისაჩქმალავად. თავისი რაციონალური სახით იგი ბრახსა ჰგერის და შიშის ზარსა სცემს ბურჟუაზიას და მის დოქტრინერ-იდეოლოგებს, რადგანაც არსებულის პოზიტიური ვაგება იმავე დროს შეიცავს მისი ნეგაციისა და მისი აუცილებელი მოსპობის ვაგებას, ყოველ შემწილ ფორმას განიხილავს მოძრაობაში, ე. ი. მისი წარმავლობის მხრივ, არავის წინაშე ქედს არ იხრის და არსებითად კრიტიკული და რევოლუციონურია“¹.

რეაქციური სულით გამსჭვალულ ბურჟუაზიას რომ მატერიალისტური დიალექტიკა ბრახსა გვრის და შიშის ზარსა სცემს, ეს გასაგებია; მაგრამ სასაცილო და სამწუხარო ის არის, რომ მას ხშირად პირს უბრუნებენ ადამიანები, რომელნიც გულწრფელად რევოლუციურ სოციალიზმს თანაუგრძობენ: ეს ნამდვილი პერკულესის ბჭეებია უაზრობისა.

ზემოთქმულის შემდეგ მგონია შემიძლია მხოლოდ ზიზლის გამომხატველი მხრების აწვეით ვუპასუხო ბატ. ნ. გ.-ს გასაოცარ გამოგონებას, რომელიც ჩვენ „ქკუის ორმაგ ორგანიზაციის“ პრინციპს გვაწერს, რაც თითქო იმ პოსტულატს წარმოადგენს, რომელიც ჩვენს „დიალექტიკურ ლოგიკას რამდენიმედ მაინც დასაჯერებლად ხდის“². სწორედ რომ სიბრძნის კიდობანია ეს ჩვენი უებარი კრიტიკოსი!

¹ იხ. კაიტილის | ტომის მეორე გერმანული გამოცემის წინასიტყვაობა.

² Ibid., ივნისი, გვ. 64. პარმეხი დმა ჰერაკლიტეს მოსწავლეებთან კამათის დროს მათ ორთავიანი ფილოსოფოსები უწოდა, რომელთაც ნივთები ერთსა და იმავე დროს ორი სახით ევლინება: როგორც არსებულნი და როგორც არა არსებულნი. ბატ. ნ. გ. ფილოსოფიურ დებულებად ასალებს, რაც პარმენიდიდის თვის გესლიანი პოლემიკური ფანდი იყო. „ღვთის წყალობით“ რა პროგრესია ფილოსოფიის „პირველი საკითხების“ გაგებაში.

ახლა ყურადღება უნდა მივაქციოთ კიდევ აი რას. ჩვენ ვიცით კიდევ, რომ მართალი იყო იუბერვეგი (ისიც ვიცით, თუ რამდენად მართალია), რომელიც ლოგიკურად მოაზროვნე ადამიანებისგან გარკვეულ პასუხს ითხოვდა განსაზღვრულ საკითხზე ამა თუ იმ საგნისთვის ამა თუ იმ თვისების მიკუთვნების შესახებ. მაგრამ წარმოიდგინოთ, რომ საქმე გვაქვს არა უბრალო, არამედ რთულ საგნებთან, რომელნიც ერთი მეორის საწინააღმდეგო თვისებებს აერთებენ. ეგუება თუ არა იუბერვეგის მოთხოვნილება ასეთი საგნების შესახებ მსჯელობას? არა, თვით იუბერვეგი, ჰეგელის დიალექტიკის ისეთივე მკაცრი მოწინააღმდეგე, როგორც ტრენდელენბურგია, აღიარებს, რომ აქ მეორე, სახელდობრ წინააღმდეგობათა შეუღლების (*principium concidentiae oppositorum*) წესის მიხედვით უნდა ვიმსჯელოთო. მაგრამ დიდი უმრავლესობა იმ მოვლენებისა, რომელთანაც ბუნებისმეტყველებასა და საზოგადოებრივ მეცნიერებას აქვს საქმე, სწორედ ამ რიგის „სავანთა“ რიცხვს ეკუთვნის: პროტოპლაზმის უუბრალოეს ბირთვში, ყველაზე განუვითარებელი საზოგადოების ცხოვრებაში პირდაპირ ერთი მეორეს საწინააღმდეგო მოვლენებია შეკავშირებული. მაშასადამე, ბუნებისმეტყველებასა და საზოგადოებრივ მეცნიერებაში დიალექტიკურ მეთოდს ფართო ადგილი უნდა დაეთმოს. მართლაც და მას შემდეგ, რაც ხსენებულ მეცნიერებაში ამ მეთოდს ეს ადგილი მიეცა, მათ კოლოსალურ წარმატებას მიაღწიეს.

იცით, მკითხველო, როგორ მოიპოვა დიალექტიკამ თავისი უფლებები ბიოლოგიაში? გაიხსენეთ ტრანსფორმაციის თეორიის გაჩენით გამოწვეული კამათი იმის შესახებ, თუ რა არის სახე. დარვინი და მისი მომხრეები იმ შეხედულებას ადგენენ, რომ ცხოველებისა და მცენარეების ერთი და იმავე გვარის სხვადასხვა სახეები ერთი და იმავე პირვანდელი ფორმის სხვადასხვანაირად განვითარებულ ჩამომავლებს წარმოადგენენო. ამას გარდა, განვითარების მოძღვრების თანახმად, ერთი და იმავე მოდგმის სხვადასხვა გვარებიც ერთ ზოგად ფორმისგან წარმოსდგებიან, და იგივე შეიძლება ითქვას ერთი და იმავე

კლასის ყველა მოდგმაზე. დარვინის მოწინააღმდეგეების აზრით კი, პირიქით, ყველა ცხოველისა და მცენარის სახეები სრულიად დამოუკიდებელი არიან ერთი მეორეზე, ხოლო ერთი საზოგადო ფორმისგან მხოლოდ ინდივიდუუმები წარმოსდგებიან, რომელნიც ერთსა და იმავე სახეს ეკუთვნიან. ასეთივე შეხედულება სახის შესახებ ჯერ კიდევ ლინნეიმ გამოსთქვა: სახეები იმდენია, რამდენიც დასაბამიდან უმაღლესმა არსებამ შექმნაო. ეს წმინდა მეტაფიზიკური შეხედულებაა, მიტომ რომ მეტაფიზიკოსი საგნებს და ცნებებს იხილავს როგორც განკერძოებულ, უცვლელ, ერთხელ და სამუდამოდ გაყინულ საგნებს, რომელნიც გამოკვლეულ უნდა იქნან ერთი მეორის შემდეგ და ერთი მეორის დამოუკიდებლად (ენგელსი): ხოლო დიალექტიკა, იმავე ენგელსის სიტყვით, ნივთებსა და ცნებებს იხილავს მათ „საურთიერთო კავშირსა, გადახლართვასა, მოძრაობასა, წარმოშობასა და განადგურებაში“. ეს შეხედულება ბიოლოგიაში შეიქრა დარვინის შემდეგ და სამუდამოდ დარჩება იქ, რა შესწორებანიც არ უნდა შეიტანოს ტრანსფორმიზმის თეორიაში მეცნიერების შემდეგმა განვითარებამ.

იმის გასაგებად, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს სოციოლოგიაში დიალექტიკას, საკმაოა გავიხსენოთ, როგორ გადაიქცა სოციალიზმი უტოპიიდან მეცნიერებად.

სოციალისტ-უტოპისტები ადამიანის ბუნების განყენებულ თვალსაზრისს იცავდნენ და საზოგადოებრივ მოვლენებს სჯიდნენ ფორმულით: „ჰო — ჰო“ და „არა — არა“. საკუთრება ან შეესაბამება ადამიანის ბუნებას ან არ შეესაბამება; მონოგამიური ოჯახი ან შეეფერება ან არ შეეფერება ამ ბუნებას და სხვ. და სხვ. რადგან ადამიანის ბუნება უცვლელად იყო წარმოდგენილი, სოციალისტებს უფლება ჰქონდათ ეფიქრათ, რომ საზოგადოებრივ წესწყობილების შესაძლებელ სისტემებს შორის არის ისეთი, რომელიც ამ ბუნებას უფრო შეეფერება, ვიდრე ყველა დანარჩენიო. აქედან გამომდინარეობდა ამ საუკეთესო, ე. ი. ადამიანის ბუნებისთვის ყველაზე უფრო შესაფერი სისტემის ძიება. ყველა სკოლის

დამაარსებელს ეგონა, რომ მან აღმოაჩინა ასეთი სისტემა, ყოველი სკოლის დამაარსებელი თავის უტოპიას იძლეოდა. მარქსმა სოციალიზმში დიალექტიკური მეთოდი შეიტანა, მეცნიერებად აქცია, ხოლო უტოპიზმს სასიკვდილო ჭრილობა დასცა. მარქსი აღარ მიმართავს ადამიანურ ბუნებას; იგი არ იცნობს ისეთ საზოგადოებრივ დაწესებულებას, რომელიც ან შეეფერება, ან არ შეეფერება მას. უკვე „ფილოსოფიის სილატაკეში“ ასეთი მნიშვნელოვანი და დამახასიათებელი საყვედური გვხვდება პრუდონის წინააღმდეგ: „ბატ. პრუდონმა არ იცის, რომ მთელი ისტორია ადამიანის ბუნების განუწყვეტელ გარდაქმნას წარმოადგენს მხოლოდ“¹. „კაპიტალი“ მარქსი ამბობს, რომ ადამიანი მოქმედებს გარეშე ბუნებაზე, შეაქვს მასში ცვლილება და ამავე დროს შეაქვს ცვლილება თავის საკუთარ ბუნებაშიაცო².

ეს დიალექტიკური თვალსაზრისი სრულიად ახალ შუქს ჰფენს საზოგადოებრივი ცხოვრების პრობლემებს. ავიღოთ თუნდ კერძო საკუთრების საკითხი. უტოპისტები ძალიან ბევრს სწერდნენ და კამათობდნენ ერთმანეთს შორის და ეკონომისტებთან იმის შესახებ, უნდა იარსებოს თუ არა კერძო საკუთრებამ, ე. ი. შეეფერება თუ არა იგი ადამიანის ბუნებას. მარქსმა ეს საკითხი კონკრეტულ ნიადაგზე დააყენა. მისი მოძღვრების მიხედვით, საკუთრების ფორმები და ქონებრივი ურთიერთობანი საწარმოო ძალების განვითარებით განისაზღვრებიან. ამ ძალების განვითარების ერთს საფეხურს ერთი ფორმა შეეფერება, მეორეს — მეორე, ხოლო აბსოლუტურად საკითხის გადაჭრა არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს, იმიტომ რომ ყველაფერი მიმდინარეობს, ყველაფერი იცვლება: „სიბრძნე უგუნურებად იქცევა, ნეტარება — ტანჯვად“.

¹ Misère de la philosophie, nouvelle édition. Paris, 1896, p. 204. [კ. მარქსი: ფილოსოფიის სილატაკე. ქართ. გამოც. 1931 წ. გვ. 220].

² Das Kapital; III Auflage, p. 155—156. [კ. მარქსი, კაპიტალი. ქართ. გამოც. 1930 წ. გვ. 138].

ჰეგელი ამბობდა, წინააღმდეგობას წინ მივყევართო. მეცნიერება ბრწყინვალედ ამტკიცებს მის დიალექტიკურ მეთოდს კლასთა ბრძოლის ფაქტით; თუ ეს ფაქტი დავივიწყებთ, ვერაფერს გავიგებთ კლასებად დაყოფილი საზოგადოების სოციალურ და სულიერ ცხოვრებაში.

მაგრამ რად ჰქვია დიალექტიკა „წინააღმდეგობის ლოგიკას“, რომელიც, როგორც, დავინახეთ, მუდმივი მოძრაობის პროცესის გამონაკრთომს წარმოადგენს ადამიანურ გონებაში? რათა ამის გამო ბევრი არ ვიმსჯელოთ, კუნო ფიშერს მივცემ სიტყვას:

„ადამიანური ცხოვრება შეიძლება დიალოგს შევადაროთ იმ მხრივ, რომ ჰასაკსა და ცხოვრების გამოცდილებასთან ერთად თანდათან იცვლება ჩვენი შეხედულება ადამიანისა და საგნებზე, როგორც იცვლება მოსაუბრე ადამიანების აზრი ნაყოფიერი და იდეებით მდიდარი საუბრის დროს. გამოცდილება არის უთვითნებო და აუცილებელი გარდაქმნა ჩვენი შეხედულებებისა ცხოვრებასა და მსოფლიოზე... ამიტომ ჰეგელი შეგნების განვითარების მსვლელობას ფილოსოფიურ საუბრის მსვლელობას ადარებს და მას დიალექტიკას ანუ დიალექტიკურ მოძრაობას უწოდებს. უკვე პლატონი, არისტოტელის და კანტი ხმარობდნენ ამ გამოთქმას ამ მნიშვნელოვანი და თავისებური აზრით, მაგრამ არც ერთ სისტემაში მას არ მიუღია ისეთი ფართო მნიშვნელობა, როგორც ჰეგელისაში მიიღო“¹.

ბევრს აგრეთვე არ ესმის, რად ჰქვიან ისეთ შეხედულებებს, როგორიც მაგალითად ლინნეის აქვს ცხოველებისა და მცენარეების სახეების შესახებ, მეტაფიზიკური. თითქო სიტყვებს მეტაფიზიკას და მეტაფიზიკურს სულ სხვა აზრი აქვს. შევეცადოთ ამის ახსნაც.

რა არის მეტაფიზიკა? როგორია მისი საგანი? მის საგანს ეგრეთწოდებული აბსოლუტური (უსათუო) რაობა წარმოადგენს. რა არის აბსოლუტის მთავარი დამახასიათებელი

¹ „Гегель, его жизнь и сочинения“, полуготом первый, перевод Н. О. Лосского, С. П. Б. გვ. 308.

თვისება? უცვლელობა. ეს არ არის გასაკვირალი: აბსოლუტი არ არის დამოკიდებული დროსა და სივრცის გარემოებებზე (პირობებზე), რომელიც ჩვენს ნაცნობ, დროულ საგნებს სცვლიან; ამიტომ იგი არ იცვლება. ხოლო რა არის მთავარი დამახასიათებელი თვისება იმ ცნებებისა, რომელთაც მიმართავდნენ და მიმართავენ ადამიანები, რომელთაც დიალექტიკის ენაზე მეტაფიზიკოსები ჰქვიათ? ამ ცნებების დამახასიათებელი თვისებაც უცვლელობაა, როგორც ეს ჩვენ ლინნეის მოძღვრების მაგალითზე დავინახეთ, ეს ცნებებიც თავისებურად აბსოლუტურნი არიან. მაშასადამე, მათი ბუნება ეთანაბრება იმ აბსოლუტურ ცნების ბუნებას, რომელიც მეტაფიზიკის საგანს წარმოადგენს. ამიტომ ჰეგელმა მეტაფიზიკური უწოდა ყველა იმ ცნებათ, რომელთაც (მისი ტერმინოლოგიით) გონება იმუშავებს, ე. ი. რომელიც მიღებული არიან როგორც უცვლელნი და ერთი მეორისგან გათიშულნი გარდაუვალი უფსკრულის მიერ. განსვენებულ ნიკ. მიხაილოვსკის ეგონა, რომ ენგელსი პირველი მწერალი იყო, რომელმაც ტერმინები მეტაფიზიკური და დიალექტიკური ამ ჩვენთვის ახლა ნაცნობი აზრით იხმარა. მაგრამ ეს არ არის მართალი. ასეთი ტერმინოლოგიის საფუძველი ჰეგელმა ჩაჰყარა¹.

შეიძლება მითხრან, რომ ჰეგელს თავისი მეტაფიზიკა ჰქონდაო. არ უარეყოფ: დიახ, ჰქონდა. მაგრამ ეს მეტაფიზიკა ერთვოდა დიალექტიკას, დიალექტიკაში კი არაფერია უცვლელი: აქ ყველაფერი მოძრაობს, ყველაფერი იცვლება.

როცა ამ წინასიტყვაობის დასაწერად დავჯექი, აზრად მქონდა შეეჩერებულიყავ იმ რეცენზიაზე, რომელიც ბ. ბერდიაევიმა „Вопросы жизни“-ში უძღვნა ენგელსის „ანტი-დიურიგის“ რუსულ თარგმანს. ახლა ვხედავ, რომ ამ განხრახვის განხორციელება არ შემოძლია ადგილის უქონლობის გამო. არც ძალიან ვნანობ ამის გამო. ბ. ბერდიაევის რეცენცია დააჯერებს მხოლოდ ისეთ მკითხველებს, რომელნიც უკვე დაჯერებულნი იყვნენ და ამიტომ აღარ საჭიროებდნენ

¹ შეად. მისი დიდი ენციკლოპედიის პირველი ტომის § 31.

დაჯერებას. თავისთავად კი ბ. ბერდიაევის აზრები არ არის ყურადღების ღირსი. სპინოზა ბეკონის შესახებ ამბობს, ის კი არ ამტკიცებს თავის შეხედულებებს, არამედ მხოლოდ ასწერს მათო.. იგივე შეიძლება გვეთქვა ბ. ბერდიაევის შესახებ, კიდევ სხვა უკეთესი სიტყვა რომ არ არსებობდეს მისი მანერის დასახასიათებლად: ესაა დეკრეტების გამოცემა. მაგრამ როცა თავის აზრებს ასწერს ან თუნდ დეკრეტების მსგავსად გამოსცემს ისეთი მოაზროვნე, როგორც ბეკონი იყო, დეკრეტებსა და აღწერილობაში ბევრი ძვირფასი შეგვხვდება. ხოლო როცა დეკრეტების გამოცემას იწყებს ასეთი თავგზადაბნეული ადამიანი, როგორც ბატ. ბერდიაევი, სრულიად არაფერი გამოდის სახეირო.

მაგრამ ერთიც უნდა ითქვას. ბ. ბერდიაევის დეკრეტებიდან სჩანს, რაშია პრაქტიკული გონების თვალსაზრისით ენგელსის მსოფლმხედველობის მთავარი ნაკლი. ეს ნაკლი იმაშია, რომ იგი სოციალურ დემოკრატიას ხელს უშლის ბურჟუაზიულ დემოკრატიად გარდაიქცეს. ეს ძალიან საინტერესოა და აქაც ასე ჩავსწეროთ.

გ. პლენანოვი.

Chexbres s. Vevey. 4 ივლისი, 1905 წ.

გ. კლესანოვის შენიშვნები

[¹] ავტორს მხედველობაში აქვს ჰეინეს წერილების რიგი, რომელიც პირველად „Revue de deux Mondes“-ში დაიბეჭდა და შემდეგ ცალკე წიგნად გამოვიდა. (პირველი გამოცემის წინასიტყვაობა დათარიღებულია 1834 წლის დეკემბრით). ამ შესანიშნავ შრომას მკითხველი ჰეინეს თხზულებათა სრულ კრებულში იპოვის. სამწუხაროდ მისი რუსული თარგმანი საშინლად დაქაჩილია.

ახალი არისტოფანი თავის დროის ფილოსოფიას სულ სხვანაირად უყურებდა, ვიდრე გენიოსი ბერძენი „სოფისტებს“. იმას კიდევ ესმოდა გერმანული ფილოსოფიის რევოლუციური მნიშვნელობა, გულმხურვალედაც თანაუგრძნობდა სწორედ ამ რევოლუციური მნიშვნელობისთვის. ესეცაა, რომ თავის წიგნში გერმანიაზე ჰეინე უფრო ვრცლად ეხება და უფრო აზვიადებს კიდევ კანტის რევოლუციურ მნიშვნელობას („წმინდა გონების კრიტიკას“), ვიდრე ჰეგელისას. მეორმოცე წლებში მან კიდევ უფრო გადაჭრით გამოსთქვა თავისი აზრი. ჰეინეს პირველ (და ერთადერთს) დარჩენილ წერილის ნაწყვეტში „გერმანიის შესახებ“ ჩვენ ვხედავთ აზრების ჰუმორისტულ გაცვლა-გამოცვლას ავტორსა და „ფილოსოფიის მეფეს“ შორის. „ერთხელ, როცა მე ვიგრძენი, რომ ცოტა არ იყოს შემაკრთო სიტყვებმა — ყოველი არსებული გონიერი, მან როგორღაც უცნაურად გაიცინა და შენიშნა: „ეს სიტყვები ხომ იმასაც ნიშნავს, რომ ყოველივე გონიერი უნდა არსებობდეს. შემდეგ შეშფოთებულად მიიხედ-მოიხედა და დამშვიდდა, რაკი დარწმუნდა, რომ არავის გაუგონია გარდა ჰეინრიხ ბეერისა“. ამ შემთხვევაში სულერთია ვინ არის ჰეინრიხ ბეერი. აქ მხოლოდ უნდა აღინიშნოს, რომ

ჰეინეს-აზრით თვით ჰეგელს ესმოდა თავის ფილოსოფიის რევოლუციური მნიშვნელობა, მაგრამ ეშინოდა მისი გამოაშკარავებისა. ესეც სხვა საკითხია, ოუ რამდენად სწორია ასეთი შეხედულება ჰეგელზე. ამ საკითხს, სხვათა შორის, წინამდებარე ბროშურა უპასუხებს. მაგრამ უეჭველია, რომ თვით ჰეინე არ ეკუთვნოდა იმ გონებაშეზღუდულ და ბევრ ადამიანებს, რომელთაც ეშინოდათ ჰეგელის ფილოსოფიიდან გამომდინარე დასკვნებისა. ზემოთმოყვანილ საუბარში ჰეგელის ცნობილი დებულება განზრახ შეცვლილია: როგორც სჩანს, ჰეინეს უნდოდა დაენახებინა, რომ ეს დებულებ ათავის რევოლუციურ აზრს ინარჩუნებს თვით იმ ვულგარულ სახითაც კი, რაც მან იმ ადამიანების წყალობით მიიღო, რომელნიც ნაკლებ ჩახედულნი იყვნენ ჰეგელის ფილოსოფიის საიდუმლოებაში.

[?] ცნობილია, რომ საკითხი, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს ჰეგელის მოძღვრება ყოველივე „ნამდვილის“ გონიერების შესახებ, დიდ როლს ასრულებდა ჩვენი ოცდაათიანის მეორე ნახევრისა და ორმოციანი წლების ფილოსოფიურ წრეებში. შეიძლება ითქვას, რომ მისი წყალობით ყველაზე ნათელ-თავიანმა რუსის მწერალმა ვ. გ. ბელინსკიმ მთელი ტრაგედია განიცადა. მისი წერილები მენცელისა და ბოროდინის წლის თავის შესახებ სავსეა მკაცრი შენიშვნებით იმ ადამიანების წინააღმდეგ, რომელნიც თავის თავს ნებას აძლევენ „სინამდვილე“, ე. ი. მათ გარშემო არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობა დაჰგმონ. შემდეგ ბელინსკის არ უყვარდა ამ წერილების მოგონება, რადგან სამარცხვინო შეცდომად სთვლიდა. ვნებიანად უარყოფდა რუსეთის წესწყობილებას, აღარ ერიდებოდა აღარავითარ ფილოსოფიურ მოსაზრებას მისი ვითომდა გონიერების შესახებ. ისინი, ვინც მის შემდეგ იმავე მიმართულებით სწერდნენ, საჭიროდ არ სთვლიდნენ ჰეგელთან დაბრუნებას და იმ თეორიული მოსაზრების შემოწმებას, რომელსაც გენიოსი კრიტიკოსი კონსერვატიულ გატაცების ხანაში ეყრდნობოდა. მათ ეგონათ, ამ მოსაზრებაში არაფერია, გარდა შეცდომებისაო. ამავე შეხედულებას ადგანან „მოწინავე“ რუსის მწერლები დღესაც. მართალია თუ არა ეს შეხედულება?

გერცენი თავის „Былое и Думы“-ში გვიამბობს, როგორი ლოგიკური გზით მოუარა იმ თეორიულ ჩიხს, რომელსაც პირველი (და უნდა აღინიშნოს: სრულიად შემცდარი, მეტად ზერელე) შეხედულებით წარმოადგენს მოძღვრება ყოველივე „ნამდვილის“ „გონიერების“ შესახებ. იმას ეგონა, ეს მოძღვრება მხოლოდ ახალი გამოხატულებაა საკმაო მიზეზის კანონისაო. მაგრამ საკმაო მიზეზის კანონი სრულიადაც არ წარმოადგენს ყოველი საზოგადოებრივი წესწყობილების გამართლებას. ჰეგელის მოძღვრება, პირიქით, ყოველი განმანათავისუფლებელი ბრძოლის თეორიულ გამართლებას წარმოადგენს. ეს არის ნამდვილი ალგებრა რევოლიუციისა.

გერცენი სრულიად მართალი იყო საბოლოო დასკვნაში. მაგრამ ამ დასკვნამდე შემცდარი გზით მივიდა. აეხსნათ ეს მაგალითზე.

„რომის რესპუბლიკა ნამდვილი იყო, ამბობს ენგელსი ჰეგელის აზრის გასანეთარებლად, მაგრამ ისევე ნამდვილი იყო მისი მომდევნო რომის იმპერია“. საკითხავია, მაშ იმპერიამ რესპუბლიკა რად შესცვალა? საკმაო მიზეზის კანონი იმის თავდებია, რომ ეს ფაქტი არ შეიძლება უმიზეზო იყოს. მაგრამ ის არ იძლევა არავითარ ჩვენებას იმის შესახებ, სად უნდა ვეძიოთ ამ ფაქტის მიზეზი ან მიზეზები. შეიძლება რესპუბლიკამ ადგილი დაუთმო იმპერიას იმიტომ, რომ კეისარს მეტი სამხედრო ნიჭი ჰქონდა, ვიდრე პომპეუსს; შეიძლება იმიტომ, რომ კასიუსმა და ბრუტუსმა შეცდომები ჩაიდინეს; შეიძლება იმიტომ, რომ 'ოქტავიუსი მარჯვე და მაცდური იყო; შეიძლება კიდევ სხვა რაიმე შემთხვევითი მიზეზების გამო; ჰეგელი არ კმაყოფილდება ამგვარ ახსნით. მისი შეხედულებით შემთხვევა მხოლოდ გარსია, რომელშიაც აუცილებლობა იმალება. რასაკვირველია, აუცილებლობის ცნებაც შეიძლება ძალიან ზერელედ განიმარტოს; შეიძლება ითქვას, რომის რესპუბლიკის დამხობა მოხდა იმიტომ და მხოლოდ იმიტომ, რომ კეისარმა პომპეუსი დაამარცხაო. მაგრამ ჰეგელისთვის ამ ცნებას მეორე, ბევრად უფრო ღრმა აზრი ჰქონდა. როცა ის განსაზღვრულ საზოგადოებრივ მოვლენას აუცილებლად

სთვლიდა, -ეს იმას ნიშნავდა, რომ ეს მოვლენა მთელი წინამორბედი განვითარების მსვლელობით იყო მომზადებული. ამ მსვლელობაში უნდა ვეძიოთ მისი მიზეზი ან მიზეზები.

მაშასადამე, თუ რომის რესპუბლიკა დაემხო, ეს გარემოება აიხსნება არა კეისრის ნიჭით ან ბრუტოსის ან სხვა რომელიმე ადამიანის თუ ჯგუფის შეცდომებით, არამედ იმით, რომ რომის შინაგან ურთიერთობაში რაღაც ცვლილებები მოხდა, რომელთა წყალობით შეუძლებელი გახდა რესპუბლიკის არსებობა. სახელდობრ რა ცვლილებები? ამგვარ კითხვებზე თვით ჰეგელი ხშირად არ იძლეოდა დამაკმაყოფილებელ პასუხს. მაგრამ საყურადღებოა ის, რომ ჰეგელის შეხედულება საზოგადოებრივ მოვლენებზე ბევრად უფრო ღრმაა, ვიდრე იმ ადამიანებისა, რომელთაც მხოლოდ ერთი რამ იციან: არ არის მოქმედება თვინიერ მიზეზისაო. მაგრამ ესეც კიდევ ცოტაა. ჰეგელმა ხაზგასმით აღნიშნა კიდევ უფრო ღრმა და უფრო მნიშვნელოვანი ქეშმარიტება. იგი ამბობდა, მოვლენათა ყოველი განსაზღვრული კომპლექსი განვითარების პროცესში თავის თავშივე ჰქმნის იმ ძალებს, რომელნიც მის უარყოფას, ე. ი. გაქრობას იწვევენო. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყოველი განსაზღვრული საზოგადოებრივი წესწყობილება თავის ისტორიულ განვითარების პროცესში თავისივე წიაღში ჰქმნის იმ საზოგადოებრივ ძალებს, რომელნიც მას ანადგურებენ და სცვლიან. აქედან თავისთავად გამომდინარეობს, თუმცა ჰეგელის- მიერ ნათლად გარკვეული არ არის, შემდეგი დასკვნა: თუ მე უარყოფით ვეპყრობი განსაზღვრულ საზოგადოებრივ წესწყობილებას, ჩემი უარყოფა „ვინიერიია“ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა იმ ობიექტურ პროცესს შეესაბამება, რომელიც თვით ამ წესწყობილების საკუთარს წიაღში სწარმოებს, ე. ი. როცა ეს წესწყობილება ჰკარგავს თავის ისტორიულ აზრს და ეწინააღმდეგება საზოგადოებრივ საჭიროებებს, რომელთაც ის წარმოშვეს.

ვცადოთ და მივეუდგეთ ახლა ამ თვალსაზრისით იმ საზოგადოებრივ საკითხებს, რომელნიც რუსის განათლებულ ახალგაზრდობას აღელვებდნენ ოცდაათიან წლებში. მას უსამართლოდ

ეჩვენებოდა რუსეთის „სინამდვილე“ — ბატონყმობა, დესპოტიზმი, პოლიციის ყოვლისშემძლებლობა, ცენზურა და სხვ. მაგრამ იგი (ყოველ შემთხვევაში, ყველაზე ნიჭიერი ადამიანები მის წრეში) უკვე აღარ კმაყოფილდებოდა არც მე-XVIII საუკუნის განყენებული რევოლუციონობით, არც რომანტიკოსების ტრახობით და ეგოისტური უარყოფით. ჰეგელის წყალობით მისი მოთხოვნილება გაიზარდა. იგი თავის თავს ეუბნებოდა: „დამტკიცე შენი უარყოფის გონიერება, გამართლე საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტური კანონებით, ან უარი სთქვი მასზე, როგორც პირად დაეინებაზე, ბავშვურ კაპრიზზე“. მაგრამ რუსული სინამდვილის უარყოფის გამართლება ამავე სინამდვილის განვითარების შინაგანი კანონებით ისეთი ამოცანა იყო, რომ მისი ახსნა თვით ჰეგელის ქალებსაც კი აღემატებოდა. მაგალითისთვის თუნდ რუსული ბატონყმობა ავიღოთ. ამ ინსტიტუტის უარყოფის გამართლება იმის დამტკიცებას ნიშნავდა, რომ ის თვით უარყოფს თავის თავს, ე. ი. რომ ის აღარ აკმაყოფილებს იმ საზოგადოებრივ საჭიროებებს, რომელთა შემწეობით ერთხელ აღმოცენდა. რომელმა საზოგადოებრივმა საჭიროებამ გამოიწვია ბატონყმობა რუსეთში? იგი გამოიწვია სახელმწიფოს ეკონომიურმა საჭიროებამ: ამ სახელმწიფოს არაქათის გამოლევა და სიკვდილი მოელოდა, გლეხებისთვის ბატონყმობის უღელი რომ არ დაედგა. მაშასადამე, საჭირო იყო იმის დანახვება, რომ მცხხრამეტე საუკუნეში ბატონყმობა სახელმწიფოს ეკონომიურ მოთხოვნილებას ხეირიანად ვეღარ აკმაყოფილებდა, რომ ის პირდაპირ ხელს უშლიდა კიდევ მის დაკმაყოფილებას. შემდეგ ყველაფერი ეს თვალსაჩინოდ დაამტკიცა ყირიმის ომმა. მაგრამ ვიმეორებთ, თეორიულად ამის დანახვება თვით ჰეგელსაც კი არ შეეძლო. მისი ფილოსოფიის პირდაპირი აზრიდან ის დასკვნა გამომდინარეობდა, რომ ყოველი საზოგადოების ისტორიული განვითარების მიზეზები მის შინაგან განვითარებაში უნდა ვეძიოთ. ამგვარად, საზოგადოებრივ მეცნიერების უმნიშვნელოვანესი პრობლემა სწორად იყო ნაჩვენები. მაგრამ ჰეგელი თვით ეწინააღმდეგებოდა და არც შეიძლება

წინააღმდეგობაში არ ყოფილიყო ამ მეტად სწორ შეხედულებასთან. ამ „აბსოლუტურ“ იდეალისტს „იდეის“ ლოგიკური თვისებები ყოველგვარი განვითარების ძირითად მიზეზად მიაჩნდა. იდეის თვისებები, ამგვარად, ისტორიული მოძრაობის ძირითადი მიზეზი ხდებოდენ. და ჰეგელი, უწინარეს ყოვლისა ამ თვისებებს მიმართავდა ხოლმე, როცა მის წინაშე დიდი ისტორიული საკითხი აღიმართებოდა. მაგრამ ასეთი მიმართვა ისტორიულ ნიადაგის დატოვებას ნიშნავდა და ნებაყოფლობით უარის თქმას ისტორიული მოძრაობის ნამდვილი მიზეზების აღმოჩენაზე. ჰეგელი, როგორც უდიდესი, ნამდვილი გენიოსური ქუჩის ადამიანი, თვითვე გრძნობდა, რომ საქმე ცუდად იყო, რომ მისი ახსნა არსებითად არაფერს ხსნიდა. ამიტომ „იდეის“ შესაფერი ხარკის მოხდის შემდეგ, საჩქაროდ კონკრეტულ ისტორიულ ნიადაგზე ეშვებოდა და საზოგადოებრივ მოვლენების რეალურ მიზეზებს უკვე იდეის თვისებებში კი არა, თვით გამოსაკვლევ მოვლენებში ეძებდა. ამასთან ერთად ხშირად გენიოსურ გულისხმიერობას იჩენდა (ისტორიულ მოძრაობის ეკონომიურ მიზეზებსაც კი ამჩნევდა). მაგრამ ასეთი გენიოსური მიხვედრა მაინც მხოლოდ გენიოსური მიხვედრა იყო და მეტი არაფერი. ის მოკლებული იყო მტკიცე, სისტემატიურ საფუძველს და ჰეგელისა და მისი მიმდევრების ისტორიულ მსოფლმხედველობაში სერიოზულ როლს არ ასრულებდა. ამიტომ იმ დროს მას თითქმის არავითარ ყურადღებას არ აქცევდენ.

დიდი ამოცანა, რომელიც ჰეგელმა მე-XIX საუკუნის საზოგადოებრივ მეცნიერებას უჩვენა, აუხსნელი იყო. კაცობრიობის ისტორიული მოძრაობის ნამდვილი, შინაგანი მიზეზები აღმოუჩენელი რჩებოდენ, და თავისთავად ცხადია, რომ რუსეთში ვერ გამოჩნდებოდა ადამიანი, რომელსაც მათი აღმოჩენა შეეძლებოდა. რუსეთში საზოგადოებრივი ურთიერთობა მეტისმეტად განუვითარებელი იყო, საზოგადოებრივი ცხოვრება იმდენად დამყაყუბული, რომ საძიებელი მიზეზები საზოგადოებრივ მოვლენების ზედაპირზე გარკვევით არ გამოჩნდებოდენ. მარქსმა და ენგელსმა ისინი დასავლეთ ევროპაში სულ სხვა

სოციალურ გარემოებაში აღმოაჩინეს. მაგრამ ეს უფრო გვიან მოხდა, იმ დროს კი, რომელსაც აქ ვეხებით, „უარყოფელი“ ჰეგელიანელები იქაც იდეალიზმის წინააღმდეგობებში იყვნენ გახლართულნი. ამის შემდეგ გასაგებია, რად მოხდა, რომ ჰეგელის ახალგაზრდა მიმდევრებმა მოღვაწეობა რუსეთის „სინამდვილესთან“ შერიგებით დაიწყეს: რადგან „სინამდვილის“ უარყოფა თეორიულად გამართლებული არ იყო, ამ უარყოფამ მათ თვალში დაჰკარგა ყოველგვარი გონიერი უფლება არსებობისთვის. ამგვარად, ისინი თავიანთ მისწრაფებებს თავგანწირულად და უანგაროდ ფილოსოფიურ კეთილსინდისიერების სამსხვერპლოზე სწირავდნენ. მაგრამ, მეორეს მხრივ, თვით სინამდვილე სცდილობდა, რომ მათ უკან წაეღოთ ეს მსხვერპლი: მისი უხამსობა იმდენად თვალსაჩინო იყო, რომ რუსის მოღვაწეები იძულებული გახდნენ სინამდვილე უარეყოთ ყოველი პირობის გარეშე, ე. ი. დამაკმაყოფილებელი თეორიული საფუძველის უქონლადაც. და, როგორც ცნობილია, იმათ დაუთმეს სინამდვილის დაჟინებულ მოთხოვნილებას. ბელინსკი გამოეთხოვა ჰეგელის „ფილოსოფიურ ჩაჩს“ და ცხარედ თავს დაესხა იმავე წესწყობილებას, რომელსაც წინად იცავდა. ეს, რასაკვირველია, ძალიან კარგი იყო მისი მხრით. მაგრამ უნდა ვაღიაროთ, რომ ამგვარი ყოფაქცევით გენიოსი კრიტიკოსი ამდაბლებდა თავისი თეორიული მოთხოვნილებების დონეს და როგორც თავის თავს, ისე თავისი სახის მთელ მოწინავე რუსულ აზრს შეუძლებელ მოვალედ აცხადებდა თეორიის მიმართ. ამ გარემოებამ ბელინსკის ხელი ვერ შეუშალა დროგამოშვებით მეტისმეტად ღრმა აზრები გამოეთქვა რუსულ საზოგადოებრივ ცხოვრების შესახებ. ასე, მაგალითად, ერთ თავის წერილში მეორმოცე წლების ბოლოს ამბობს, რომ მხოლოდ ბუჩუჟაია, ე. ი. მხოლოდ კაპიტალიზმი ჰქმნის ნიადაგს მახინჯი რუსული სინამდვილის სერიოზულად უარყოფისთვისო. მაგრამ საერთოდ მას მაინც უტოპიური შეხედულება ჰქონდა საზოგადოებრივ მოვლენებზე. ამავე შეხედულებას ადგენენ: ჩერნიშევსკი, სამოციანი წლების დასასრულის და სამოცდაათიანი წლების დასაწყისის

„სუბიექტური“ ნწერლები და იმავე ეპოქის სხვადასხვა მიმართულებების რევოლუციონერები. და საყურადღებოა, რომ რამდენადაც საქმე წინ მიიწევდა და ჰეგელი დავიწყებას ეძლეოდა, მით ნაკლებ სცნობდნენ რუსი „უარმყოფელნი“, რომ მათი საზოგადოებრივი შეხედულებები რომელიდაც თეორიულ შეცოდებიდან წარმოიშვენ. ჩვენმა „სუბიექტურმა“ მწერლებმა მეცნიერული უილაჯობა დოგმატად აქციეს. ისინი გულმოდგინედ სწერდნენ და გადასწერდნენ თეორიულ სიღარიბის მოწმობას და ეგონათ, რუსულ საზოგადოებრივ აზრს ძვირფას და სასიკაღლო დოკუმენტს ეუზნადებთო. მაგრამ მუდამ ასე ვერ იქნებოდა. მარტო სამოცდაათიანი წლების რევოლუციური მოძრაობის მარცხი საკმაო იყო, რომ რუსულ საზოგადოებრივ აზრს დაესრულებინა ალტაცება თავისი საკუთარი უძლურების წინაშე. თეორიული ამოცანა, რომელიც გადაუწყვეტელი იყო ორმოციანი წლების წრეებისათვის, ადვილი ასახსნელი აღმოჩნდა მას შემდეგ, როცა მარქსმა ჰეგელის ფილოსოფია „ყირამალა გადაატრიალა“, ე. ი. მატერიალისტურ საფუძველზე დასვა. მარქსმა აღმოაჩინა კაცობრიობის ისტორიული მოძრაობის შინაგანი მიზეზები. საკმაო იყო მხოლოდ ამ თვალსაზრისით რუსული საზოგადოებრივი ურთიერთობის განხილვა. სწორედ ეს ჰქნეს მარქსისტებმა, რომელნიც ხშირად სრულიად ერთი მეორის დამოუკიდებლად ერთსა და იმავე შეხედულებას ადგებოდნენ რუსული ცხოვრების შესახებ. მარქსისტების სახით რუსული საზოგადოებრივი აზრი ბოლოს მეცხრამეტე საუკუნის მეცნიერული აზრის საერთო კალაპოტში შევიდა. ძველი „ზაპანნიკების“ თეორიული შეცოდება გამოსყიდულ იქნა: რუსეთის სინამდვილის უარყოფისთვის თვით მის წიაღში შეურყვეველი ობიექტური საფუძველი აღმოჩნდა (შეად. ჩემი წერილი: Zu Hegel's sechszigstem Todestage, „Neue Zeit“, ნოემბერი 1891 წ. და ჩემი სიტყვა „В. Г. Белинский“, ქენევა 1898 [Г. Плеханов, Сочинения, изд. Института К. Маркса и Фр. Энгельса, т. VII, „К 60-й годовщине смерти Гегеля“, стр. 31—59, т. X „В. Г. Белинский“, стр. 317—349]).

[3] 1827 წელს ჰეგელიანელმა ჰენნინგმა თავის მასწავლებლის შეხედულების გასაფრთხილებლად და დასაცავად დაიწყო „მეტწიერული კრიტიკის მატრიანის“ („Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“) გამოცემა. მაგრამ ჰენნინგი კონსერვატიულ მიმართულებას მისდევდა; მისი ჟურნალი არ აკმაყოფილებდა ახალგაზრდა ჰეგელიანელებს. 1838 წელს ა. რუგემ და ტ. ეხტმეიერმა დაარსეს „ჰალლესმატიანე გერმანულ მეცნიერებისა და ხელოვნებისა“ („Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst“), რომელსაც 1841 წელს, ლეიპციგში გადატანის შემდეგ, „გერმანული მატრიანე“ დაერქვა („Deutsche Jahrbücher“). როგორც რელიგიურ, ისე პოლიტიკურ საკითხებში „გერმანული მატრიანე“ რადიკალურ მიმართულებას ადგა. 1843 წელს ეს გამოცემა საქსონიაში აკრძალეს; მაშინ ა. რუგემ მარქსთან ერთად გადასწყვიტა იგი პარიზში განეხლებინა „გერმანულ-ფრანგული მატრიანის“ სახელით („Deutsch-Französische Jahrbücher“). მათ თანამშრომლების რიცხვში ფრიდრიხ ენგელსი და პ. ჰენინგი ითვლებოდნენ. სამწუხაროდ გამოვიდა მხოლოდ ერთი წიგნაკი, რომელიც პირველ და მეორე რვეულს შეიცავდა. ამ წიგნაკში სხვათა შორის დაბეჭდილია მარქსის შესანიშნავი წერილები: „Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie“ („შესავალი ჰეგელის უფლების ფილოსოფიის კრიტიკაში“) და „Zur Judenfrage“ („ებრაელების საკითხისთვის“) [ორივე ეს წერილი იხ. К. Маркс и Фр. Энгельс. Сочинения, т. I, 1928, стр. 368—399] და ენგელსის არანაკლებ მნიშვნელოვანი წერილი: [Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie („ნარკვევები პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისთვის“, გადაბეჭდილია „Neue Zeit“-ში, გამოცემის მეცხრე წლის № 8). [იქვე, т. II, 1929, 293—323].

„Rheinische Zeitung“ [„რინის გაზეთი“] კელნში კამპკაუზენმა, ჰანზემანმა და მათმა თანამოაზრეებმა დაარსეს. მარქსი ყველაზე მომკმედი და ნიჭიერი თანამშრომელი იყო. 1842 წლის ოქტომბრის შუა რიცხვებში იგი ამ გაზეთის რედაქტორი გახდა. მაშინ მარქსი კიდევ სოციალისტი არ იყო,

მაგრამ ისე თავგამოდებით ებრძოდა მთავრობას, რომ მისი ხელმძღვანელობით გაზეთმა მხოლოდ რამდენიმე თვე გასძლო. 1843 წლის 17 მარტის ნომერი შემდეგი მოკლე შენიშვნით გამოვიდა: „ქვემოთ ხელის მომწერი აცხადებს, რომ დღევანდელი ცენზურული პირობების გამო „რეინის გაზეთის“ რედაქციიდან გამოვიდა დოქტორი მარქსი“ (ხაზგასმული თვით დედანში). იმავე წლის 31 მარტს გაზეთის გამოცემა უნდა შეჩერებულიყო მთავრობის დადგენილების ძალით, რომელიც უკვე 25 იანვარს იქნა მიღებული. რედაქციამ გამოცემა ამ თარიღამდე შეაჩერა, — 28 მარტს. უნდა ითქვას, მარქსი თითქმის მოხარული იყო, რომ გაზეთი აკრძალეს. წინანდელმა ლიტერატურულმა მოღვაწეობამ დაარწმუნა, რომ მას კიდევ აკლდა ეკონომიური ცოდნა და ამ ნაკლის შევსებას სცდილობდა; „რეინის გაზეთის“ დახურვამ მარქსს შეძლება მისცა დროებით მეცნიერულ კაბინეტში ჩაკეტილიყო. როცა მარქსი შემდეგ ხელახლა ლიტერატურულ და პოლიტიკურ მოღვაწეობის ასპარეზზე გამოვიდა, უკვე აღჭურვილი იყო არა მარტო ფართო ცოდნით, არამედ, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, ეკონომიურ მეცნიერებაზე შემუშავებული ჰქონდა ახალი შეხედულება, რომელმაც ამ მეცნიერების ისტორიაში ეპოქა შექმნა.

მარქსის უფრო მნიშვნელოვანი წერილები, რომელიც ამ გაზეთში დაიბეჭდა, ფრ. მერინგმა გამოსცა ამ ცოტა ხნის წინად („Gesammelte Schriften von Karl Marx und Fr. Engels, 1841 bis 1850“, I, გვ. 208 — 321). რუსის მკითხველისთვის ამ წერილებს დღემდე არ დაუქარგავს თავისი პუბლიცისტური ინტერესი. ზედმეტია იმის დამატება, რომ ისინი ძლიერ საყურადღებონი არიან თვით მარქსის გონებრივი განვითარების ისტორიისთვის. [ეს და მთელი რიგი მარქსის სხვა წერილებისა „რეინის გაზეთიდან“ იხ. Сочинения К. Маркса и Фр. Энгельса, М. 1923, стр. 91 — 331].

1848 წელს იენისში მარქსმა ენგელსისა, ფრეილიგრატიისა და ვილჰელმ ვოლფის წონაწილეობით (ამ ვოლფის ხნოვნისადმია მიძღვნილი „კაპიტალი“) იმავე კელნში „ახალი რეინის გაზეთი“ დაარსა. აქ მარქსი და მისი

უმთავრესი თანამშრომლები უკვე სრულიად დამთავრებულ სოციალისტები არიან, ამ სიტყვის იმ მნიშვნელობით, რომელიც სოციალიზმს მათივე შრომებმა მისცა. „ახალი რეინის გაზეთი“ თვით მტრების აღსარებით თავის დროისთვის უშესანიშნავესი ლიტერატურული მოვლენა იყო. მაგრამ კიდევ მეტი შეიძლება ითქვას: მას ვერ შეედრება ვერც ერთი სოციალისტური გაზეთი, რომელიც მანამდე ან მის შემდეგ არსებობდა. რევოლიუციის პირველი ბიძგების შემდეგ დაშოშმინებულმა მთავრობამ ეს გამოცემა აკრძალა 1849 წ. იენისში „მთავრობის საწინააღმდეგო“ მოწოდებისათვის¹.

[¹] ცენზურის მხრუნველობის გამო ენგელსის მიერ მოხსენებული შეხედულებანი შტრაუსისა და ბრ. ბაუერისა დღემდე ნაკლებ ცნობილია რუსი მკითხველი საზოგადოებისთვის. ამიტომ საჭიროდ ვთვლით მათ მოკლედ გადმოცემას.

აი საქმე რაშია. თუ თქვენ დარწმუნებული ხართ, რომ ეგრეთწოდებული სამღვთო წერილი ნაკარნახევია თვით ღმერთის მიერ (სული წმინდის მიერ), რომელმაც მღივნად ესა თუ ის წმინდანი აირჩია, თქვენ აზრადაც არ მოგივათ, რომ ამ წერილში შეიძლება რაიმე შეცდომა და შეუსაბამობა იყოს. ყოველივეს, რაც იქაა მოთხრობილი, თქვენთვის უცილობელი აქტის მნიშვნელობა აქვს. ევას შეცდენის დროს გველი წარმოსთქვამს სიტყვას, რომელიც შემპარავსა და ცხოვრებაში გამობრძმედლის იეზუიტს შეეფერება. ეს ცოტა არ იყოს ახირებული ამბავია; მაგრამ ღმერთისთვის არაფერია შეუძლებელი: მოჩვენებითი უცნაურობა მხოლოდ მისი ყოვლისშემძლებლობის ახალ ნიმუშს წარმოადგენს. ცნობილი ბალაამის ვირი საუბარს იწყებს თავის მხედართან. ესეც არაა მაინცა და მაინც

¹ მარქსის და ენგელსის წერილები „ახალი რეინის გაზეთიდან ფ. მერინგმა გამოსცა ხელახლა: „Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels“ B. III; რუსულად იხ.: К. Маркс и Ф. Энгельс в эпоху немецкой революции (1848—1850)“, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, М. 1926, стр. 87—286. რუსულ გამოცემაში შეტანილია აგრეთვე წერილი „Подвиги Гогенцоллернов“, რომელიც მერინგს გამოტოვებული აქვს ცენზურული მოსაზრებების გამო.

ჩვეულებრივი მოვლენა; მაგრამ ღმერთისთვის და სხვ. და სხვ. იმავე ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ფორმულის მიხედვით. რწმენა არათრის წინაშე არ იხევეს უკან, თვით უაზრობის წინაშეც: *credo quia absurdum*. სარწმუნოება არს „მსასოებელთა უწყება; უხილავ საგანთა მხილება, ე. ი. უხილავის რწმენა როგორც ხილულისა და სასურველისა და მოსალოდნელისა როგორც აწ არსებულისა“. მორწმუნე ადამიანისთვის კი ღმერთის ანუ ბუნების შემომქმედის და უფალის ყოვლისშემძლებლობა სწორედ ისაა, რაც მას „სურს“ ყველაზე მეტად. ეს ყოველივე ძალიან კარგი და თვით ძალიან მტკიცე იქნებოდა, თუ ადამიანი არსებობისთვის ბრძოლის დროს იძულებული არ ყოფილიყო ექამა ნაყოფი „ხისა ცნობად კეთილისა და ბოროტისა“, ე. ი. თანდათან შეესწავლა თვით ამავე ბუნების კანონები. რაკი ერთხელ ამ სახითათო „ხის“ ნაყოფი ივემა, იგი ისე ადვილად აღარ ემორჩილება მოგონების გავლენას. თუ იგი ძველი ჩვეულების მიხედვით განაგრძობს ღმერთის ყოვლისშემძლებლობის რწმენას, მისი რწმენა სხვა ხასიათს ღებულობს: ღმერთი უკან იხევეს, ასე ვთქვათ სამყაროს კულისებისკენ, ხოლო პირველ პლანზე ბუნება გამოდის მისი მუდმივი, რკინისებური, უცვლელი კანონებითურთ. მაგრამ სასწაული ვერ ურიგდება კანონშეზომილებას: კანონშეზომილება ადგილს არ სტოვებს სასწაულთათვის; სასწაულნი უარყოფენ კანონშეზომილებას. ახლა საკითხავია, როგორ შეიძლება მოეპყრან ბიბლიურ მოთხრობებს სასწაულთა შესახებ ადამიანები, რომელნიც ამაღლდენ ბუნების უცვლელი კანონების ცნებამდე? ისინი იძულებულნი არიან უარყოფონ ისინი. მაგრამ უარყოფა სხვადასხვა სახეს ღებულობს იმ საზოგადოებრივი ცხოვრების წესწყობილებისა და მსვლელობის მიხედვით, რომელშიც ესა თუ ის გონებრივი მიმდინარეობა ხდება.

მე-XVIII საუკუნის ფრანგი განმანათლებლები დასცინოდენ ბიბლიურ მოთხრობებს, უმეცრებისა და თვით შარლატანობის გამოხატულებად სთვლიდენ მათ. ასეთს უარყოფითს დამოკიდებულებას ბიბლიისადმი ფრანგებს უკარნახებდა ის ბრძოლა, რომელსაც მაშინ საფრანგეთში მესამე წოდება აწარმოებდა

„პრივილეგიურთა“ წინააღმდეგ საზოგადოდ და სამღვდელთაგან წინააღმდეგ კერძოდ. იმავე დროს პროტესტანტულ გერმანიაში საქმე სხვანაირად იყო. ერთი რომ თვით სამღვდელთა იქ რეფორმაციის დროიდან სრულიადაც ისეთს როლს არ ასრულებდა, როგორც მას კათოლიკურ ქვეყნებში ჰქონდა; მეორე რომ „მესამე წოდება“ გერმანიაში მაშინ ძლიერ დაშორებული იყო იმ აზრს, რომ „ძველს წესწყობილებას“ უნდა ვებრძოლო. ამ გარემოებამ თავისი დიდი დაასვა მე-XVIII საუკუნის გერმანულ ლიტერატურას. მაშინ როცა საფრანგეთში მესამე წოდების განათლებული წარმომადგენლები მეცნიერების ყოველ ახალ აღმოჩენას, ყოველ ახალ ჰიპოთეზას იარაღად იყენებდნენ იმ წარმოდგენათა და ცნებათა წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომელნიც მომაკვდავი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნიადაგზე აღმოცენდნენ, გერმანიაში ლაპარაკი იყო იმდენად იმაზე კი არა, რომ ძველი ცრუმორწმუნოებანი მოესპოთ, რამდენადაც იმაზე, რომ ისინი ახალ აღმოჩენებთან შეეთანხმებიათ. რევოლიუციურად განწყობილი ფრანგი განმანათლებლებისთვის რელიგია უმეცრების და მოტყუების ნაყოფი იყო. განათლების გერმანელი მომხრეებისთვის, — თვით ყველაზე მოწინავეთათვის მათ შორის, მაგალითად ლესინგისთვის, — იგი „ადამიანური მოდგმის აღზრდა“ იყო. ამისდა მიხედვით ბიბლიაც მათ თვალში ისეთი წიგნი როდი იყო, რომლის უარყოფა და სასაცილოდ აგდება ყოფილიყო შესაძლებელი. ისინი სკდილობდნენ „განათლებლიათ“ ეს წიგნი, ახალი აზრი მიეცათ მისი მოთხრობებისთვის, შეეთანხმებიათ „დროების სულთან“. და აი დაიწყო ბიბლიის გულმოდგინე ჯიჯგნა. ძველ აღთქმაში ღმერთი თითქმის ყოველ გვერდზე „ლაპარაკობს“, მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ იგი მართლაც ლაპარაკობდა. ეს ერთი იმ ნართაულ გამოთქმათაგანია, რომელიც ასე უყვართ აღმოსავლეთის ადამიანებს. როცა ვკითხულობთ, ღმერთმა ესა თუ ის სთქვაო, ეს იმ აზრით უნდა გავიგოთ, რომ მან ესა თუ ის იღებები შთააგონა თავის ერთგულ ქვეშევრდომთ. იგივე ითქმის მაცდურ გველსა და ბალაამის ვირზე. ამ ცხოველებს მართლა როდი ულაპარაკნიათ სინამდვილეში.

მათ მხოლოდ განსაზღვრული აზრები გამოიწვიეს თავიანთ ვითომდა თანამოსაუბრეებში. როგორც ცნობილია, სული წმინდის მოფენის დღეს მოციქულებზე სული წმინდა გადმოვიდა ცეცხლის ცნათა სახით. ესეც მხოლოდ ნართაული გამოთქმაა. „საქმე მოციქულთა“ ავტორსა თუ ავტორებს ამით მხოლოდ იმის თქმა უნდოდათ, რომ მოციქულებმა მაშინ რელიგიური გრძნობის ძლიერი აღზნება განიცადესო. ესეცაა, რომ სხვა „განათლებული“ მკვლევარების ახსნა-განმარტებით ეს ამბავი ცოტა არ იყოს სხვანაირად მოხდა. მოციქულებზე გადმოსული ცეცხლის ენანი სრულიად ბუნებრივ მოვლენას წარმოადგენდენ: სახელდობრ ელექტრონის ნაპერწყლებს. აგრეთვე თუ დამასკს მიმავალი პავლე დაბრმავდა, ეს მეხის გავლენით აიხსნება; ხოლო თუ იგი მოხუცმა ანანიამ განკურნა ხელის შეხებით, ესეც ბუნებრივი ამბავია: ცნობილია, რომ მოხუცთ ხშირად ძლიერ ცივი ხელები აქვთ, სიცივე კი ანელებს ანთებას. თუ იესო ქრისტემ მრავალი მიცვალებული აღადგინა, ეს იმ უბრალო გარემოებით აიხსნება, რომ მას საქმე ჰქონდა არა გვამებთან, არამედ გულშეღონებულ ცოცხალ ორგანიზმებთან. მისი საკუთარი სიკვდილი ჯვარზე მხოლოდ მოჩვენებითი სიკვდილი იყო. თავის დროზე საკმაოდ ცნობილი დოქტორ პ ა უ ლ უ ს ი ს ¹ განმარტებით იესო თვით ძლიერ გაკვარვებული იყო (voll Verwunderung) თავისი მოულოდნელი გაცოცხლებით. ბოლოს ზეცაზე ამალღების შესახებ ლაპარაკიც არ შეიძლება თუნდაც მიტომ, რომ თვით მახარობლები ამ საგანზე მეტად ბუნდოვანად ლაპარაკობენ: ისინი ამბობენ, რომ იგი აყვანილ იქნა ზეცად (მარკოზი); მაგრამ ეს იმას ხომ არ ნიშნავს, რომ ზეცად აყვანილ იქნა მისი სული მისი სიკვდილის შემდეგ? ან რად მოუვიდოდათ მახარობლებს თავში ისეთი ამბების მოთხრობა, რომელსაც არც ნატურალისტი იწამებდა და არც ასტრონომი, რომელსაც შეუძლია ზედმიწევნით გამოიანგარიშოს,

¹ რომელმაც 1800—1804 წლებში თავისი „Evangelienkommentar“ გამოსცა, ხოლო 1828 წ. „Das Leben Jesu“, რომელიც ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, როცა ქვემოთ პ ა უ ლ უ ს ი ს ვიმოწმებთ.

რა დიდი დრო სჭირია ზარბაზნის ყუმბარას, რათა... სირიუსამდე მიაღწიოს?

ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ სახარების ასეთი კრიტიკა სრულიად უსაფუძვლოა, რომ იგი სწორედ იმას მოწმობს, რომ მის წარმომადგენელთ აკლიათ წმინდა კრიტიკული დამოკიდებულება საკითხისადმი. იგი შეიძლებოდა კარგი და სასარგებლო ყოფილიყო როგორც პირველი ნაბიჯი. მაგრამ პირველ ნაბიჯს, რომელიც ჯერ კიდევ სპინოზამ გადასდგა, მეორე უნდა მოჰყოლოდა და ეს მეორე ნაბიჯი ვერ გადასდგეს გერმანელმა განმანათლებლებმა. შტრაუსის (1808 — 1874) დამსახურება იმაშია, რომ მან ბოლო მოუღო უნაყოფო ცდას „სარწმუნოდ ქცეულიყო შეუძლებელი, ისტორიულად განაზრებულიყო ის, რაც ისტორიაში არ მომხდარა“. შტრაუსი სახარების მოთხრობებში ხედავდა არა ნამდვილი ამბების მეტნაკლებად სწორე, მეტნაკლებად გაყალბებულ გადმოცემას, არამედ მხოლოდ მითოსებს, რომელნიც შეუგნებლად შეითხზენ ქრისტიანული თემების წიაღში და თავისი დროის მესიანისტურ იდეებს გამოჰხატავდნენ. აგრეთვე იესოს სიტყვებიც, განსაკუთრებით ყველაზე ამალღებული მათ შორის, რომელიც ეარეთწოდებულ იოანეს სახარებაშია გადმოცემული, შტრაუსს შემდგომი შემოქმედების ნაყოფად ეჩვენებოდა. „იესოს ცხოვრების“ საბოლოოდ დამუშავებულ ტექსტში იგი ასე გადმოსცემს თავის მაშინდელ შეხედულებას სახარების მითების წარმოშობაზე:

„რათა გასაღები გვეპოვა სახარების მოთხრობებისთვის, რომელნიც სასწაულთ ეხებიან, და აგრეთვე სხვა მრავალი ამბისთვის სახარებაში, მე მითოსის ცნებას მივმართე. ამაო იქნებოდაო, ვამბობდი მე, ბუნებრივი ახსნა-განმარტება მოგვეძებნა, მაგალითად, ისეთი ფაქტებისთვის, რომელთაც გვაუწყებენ მოთხრობები ვარსკვლავის შესახებ, აღმოსავლეთის ბრძენთ რომ გამოეცხადა, ფერისცვალებაზე, რამდენიმე პურიით რამდენიმე ათასი კაცის სასწაულებრივ გაძლომაზე და სხვ.; მაგრამ რადგან, მეორეს მხრივ, შეუძლებელია იმის დაშვება, რომ ასეთი ზებუნებრივი მოვლენები მართლა ხდებოდა, ისლა დაგვრჩენია, რომ ვაღიაროთ, ეს მოთხრობები მოგონილიაო. კითხვაზე, რა-

ტომ მოხდა, რომ სახარებათა წარმოშობის დროს იესოზე ასეთი მოთხრობები ითხზებოდაო, მე ვუპასუხე უწინარეს ყოვლისა იმით, რომ მიეუთითე მესიის ლოდინს იმ დროს. მე ვამბობდი, მას შემდეგ რაც თავდაპირველად რამდენიმე ადამიანმა, ხოლო შემდეგ თანდათან მეტმა ხალხმა იესო მესიად აღიარა, ეს ადამიანები გაიმსკვალენ რწმენით, მას უნდა მოუვიდეს ყოველივე ის, რაც მესიისაგან ველით ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებათა, სიმბოლოთა და მათ მოარულ ახსნა-განმარტებათა მიხედვითო. თუმცა ცნობილი ამბავი იყო, რომ იესო ნაზარეთში დაიბადა, მაგრამ როგორც მესია და დავითის შვილი იგი მაინც ბეთლემში უნდა დაბადებულიყო, მიტომ რომ ასე იწინასწარმეტყველა მიქეიმ. გადმოგვცემენ, რომ იესო მკაცრად ჰკიცხავდა თავისი თანამემამულეების მიდრეკილებას სასწაულისადმიო. რადგან ხალხის პირველი განმანთავისუფლებელი მოსე სასწაულთმოქმედებდა, ისინი უნდა მიეხდინა მის უკანასკნელ განმანთავისუფლებელს — მესიასაც, ე. ი. იესოსაც. ისაიამ იწინასწარმეტყველა, როცა მესია მოგვევლინება, ბრმათ თვალები გაეხილებათ, ყრუთ სმენა დაუბრუნდებათ, დავრდომილნი ხტუნვას დაიწყებენ ქურციკებივით, ხოლო ბრგვილთ ენა აეხსნებათო. ამრიგად, ზედმიწევნით იყო ცნობილი, რა სასწაულნი უნდა ემოქმედნა იესოს, ე. ი. მესიას. აი ამიტომ მოხდა, რომ პირველ ქრისტიანულ თემებს არა თუ შეეძლოთ მოთხრობები შეეთხზათ იესოზე, იძულებულიც იყვნენ ეს მოემოქმედნათ, თუმცა თვით შეგნებული არ ჰქონდათ, რომ ამ მოთხრობებს თხზავდნენ!.. ასეთი შეხედულება ქრისტიანული მითოსების წარმოშობას ერთს დაფაზე სვამს იმის გვერდით, რაც ჩვენ სხვა რელიგიების წარმოშობის ისტორიიდან ვიცით. სწორედ იმაში მდგომარეობს მეცნიერების უახლესი წარმატებანი მითოლოგიის დარგში, რომ მან გაიგო როგორ წარმოიშობა ხოლმე მითოსი, რომელიც წარმოადგენს არა ცალკე პიროვნების შეგნებულ და განზრახულ გამოგონებას, არამედ მთელი ხალხის ან რელიგიური საზოგადოების საერთო შეგნების პროდუქტს. რასაკვირველია, ვინმემ პირველად უნდა გამოსთქვას ეს საერთო რწმენა. მითოსი არაა გარსი, რომელშიც ბრძენი უმეცარი

ბრბოს სასარგებლოდ და ჭკუის სასწავლად განსაზღვრულ იდეას ჰტარავს. მითოსში იდეა მოთხრობასთან ერთად წარმოიშობა ხოლმე, მხოლოდ მოთხრობის სახით არსებობს და თავისი შეურყვნელი სახით გაუგებარია თვით მომთხრობელთათვის...

მაგრამ რაც უფრო ახალ და დამოუკიდებელ ხასიათს ღებულობენ სახარების მითოსები, ნაწილობრივ მაინც, მით უფრო ძნელია იმის წარმოდგენა, რომ მათს ავტორებს შეგნებული არ ჰქონოდათ, საკუთარ თხზულებათ ნამდვილ ამბად ვასაღებთო. იმას, ვინც პირველად გვაუწყა, — იესო ბეთლემში დაიბადაო, შეიძლება კეთილსინდისიერად სწამდა ეს, მიტომ რომ წინასწარმეტყველმა მიქეიმ იწინასწარმეტყველა — მესია ბეთლემიდან მოვაო. იესო კი მესია იყო და, მაშასადამე, ბეთლემში უნდა დაბადებულიყო. პირიქით, ვინც პირველად გვაუწყა, იესოს სიკვდილის დროს ტაძარში კრეტსაბმელი ორად განიპოო (მათე, 27, 51), თითქო შეგნებული უნდა ჰქონოდა, რომ ისეთ რამეს მოგვითხრობდა, რაც მას არ უნახავს, არავისგან არ მოუსმენია, რაც მან თვით მოიგონა. მაგრამ სწორედ ამ შემთხვევაში ნართაული გამოთქმა, რომლის მსგავსს ეპოულობთ ეპისტოლეში „ებრაელთადმი“ (10, 19), სადაც ნათქვამია — იესოს სიკვდილმა ტაძრის კრეტსაბმელით გზა გაგვიახლა წმიდა-წმიდაშიო, ადვილად შეიძლებოდა მკითხველს პირდაპირ გაეგო, და ამრიგად მოთხრობა შეიძლებოდა შეგნებული გამოგონების დაუხმარებლად წარმოშობილიყო. აგრეთვე მოთხრობა — ოთხი მოციქული მოწოდებულ იქმნენ კაცთა მონადირეთო, შეიძლებოდა ისე გადმოცემულიყო, რომ მებაღურობა, რომლისკენაც იესო მოუწოდებდა, ბევრად უფრო ნაყოფიერი იყო ვიდრე მათი წინანდელი ნაკლებ შემოსავლიანი მუშაობა, აქედან კი პირიდან პირში გადასვლის შემწეობით, ადვილად შეიძლებოდა წარმოშობილიყო მოთხრობა სასწაულებრივ თევზაობაზე (ლუკა, 5). ცნობებიც, რომლისგანაც შესდგება მოთხრობა ქრისტეს აღდგომის შესახებ, პირველი შეხედვით ორში ერთს წარმოადგენენ: ან ისინი ნამდვილი ამბები არიან, ან უცილობელი და შეგნებული ტყუილი. მაგრამ, თუ დავუკვირდებით აქაც აღმოჩნდება, რომ საქმე ასე არ არის. ქრისტიანთან

კაპათის დროს ებრაელს შეიძლებოდა ეთქვა: „რა გასაკვირალია, რომ კუბო ცალიერი აღმოჩნდა, როცა თქვენ გვაში მოიპარეთ“. — „ჩვენ მოვიპარეთ? — უპასუხებდა ქრისტიანი. — როგორ ვიზამდით ამას, თქვენ ხომ გულმოდგინედ სდარაჯობდით კუბოს“. იგი ასე ლაპარაკობდა, მიტომ რომ ასე ფიქრობდა, მაგრამ მეორე მომთხრობელი მის სიტყვებს მეტის დაბეჯითებით გადმოსცემდა ხოლმე: „კუბოს სდარაჯობდენ“; შემდეგ ისიც სთქვეს, იგი კიდევ დაბეჭედესო, მიტომ რომ ბეჭედზე ლაპარაკობს დანიელ წინასწარმეტყველი, რომლის ორმო იესოს საფლავის ნიშანი იყო... ან ებრაელს შეეძლო ეთქვა: „იგი, შეიძლება, კიდევ გველინებოდათ, მაგრამ გველინებოდათ იმქვეყნიურ უსხეულო მოჩვენებასავეით“. „როგორ თუ უსხეულო მოჩვენებასავეით? — უპასუხებდა ქრისტიანი, — მას იარებიც კი ჰქონდა ლურსმნებისაგან (ქრისტიანისთვის ეს თავისთავად იგულისხმებოდა), კიდევ გვიჩვენა ისინი“, მერმე შეეძლოთ იარების შეხებაც მიემატებიათ; ასეთი მოთხრობები შეიძლებოდა სრულიად კეთილსინიდისიერად შემდგარიყო, იმავე დროს კი ისინი სრულიად ეწინააღმდეგებოდენ ისტორიულ ქეშმარიტებას¹.

შტრაუსის შეხედულება, უცილობლად, დიდი ნაბიჯის წინ გადადგმას ნიშნავდა მისი წინამორბედის ზემოაღნიშნულ შეხედულებებთან შედარებით. მაგრამ ძნელი არაა იმის დანახვაც, რომ მას საკმაოდ მნიშვნელოვანი ნაკლიც ჰქონდა. „ის ცვლილებანი, რომელთაც ისტორიული მოვლენები განიცდიან, შტრაუსის მიერ აღნიშნული მითოსების ზრდა, ერთი სიტყვით ხალხური ქრისტიანული ლეგენდა, ხსნის მხოლოდ სახარებათა საერთო თვისებებს ან იმ განსხვავებათ, რომელნიც შემთხვევით და არა ნებსითი ხასიათის არიან, მტკიცედ გამორკვეულ ტენდენციას არ ააშკარავენ და ერთი რომელიმე მათგანის კუთვნილებას არ წარმოადგენენ. მაგრამ როცა ჩვენ, პირიქით, ვხედავთ, რომ ზოგიერთი ნიშანდობლივი თვისება მოყვანილია ერთს სახარებაში, ხოლო სხვებში არ არის, ჩვენ

¹ „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ von David Friedrich Strauss, dritte Auflage, Leipzig 1874.

აღარ შეგვიძლია ისინი აეხსნათ მოტივებით, დამახასიათებელი მთელი ქრისტიანული ლეგენდისთვის საზოგადოდ; ჩვენ იძულებული ვართ ისინი ან თვით ამა თუ იმ წიგნის ავტორის კერძო აზრთა და ინტერესთა გავლენას მივაწეროთ ან იმ ქრისტიანულ ჯგუფს, რომლის წარმომადგენელი ეს ავტორი იყო. ხოლო როცა ეს ნიშანდობლივი თვისებანი აშკარად ედებიან არა მარტო ამა თუ იმ თხზულების ცალკე ადგილებში, როცა მთელი წიგნი თითქოს სწორედ იმისთვისაა დაწერილი, რომ ისინი რაც შეიძლება ხაზგასმით აღნიშნონ, როცა ეს თვისებანი განსაზღვრავენ მასალის განაწილებასაც, ქრონოლოგიასაც, მოთხრობის მეორეხარისხოვან დეტალებსაც და თვით სტილსაც, როცა თხზულებაში გვხვდებიან გრძელი სიტყვები და საუბარი, რომელთაც ჩვეულებრივ ლეგენდა ვერ ინახავს ხოლმე (ყველა ეს გარემოება კი ჩვენ გვაოცებს მეოთხე და რამდენიმე აგრეთვე მესამე სახარებაში), მაშინ ჩვენ შეგვიძლია დარწმუნებით ვთქვათ, რომ საქმე გვაქვს არა რელიგიური ლეგენდის უბრალო წერილობით გადმოცემასთან, არამედ მწერლის შეგნებულ შემოქმედებასთან¹. მაშასადამე, შტრაუსის მითოლოგიური თეორია სრულიადაც არ ხსნის ყოველივე იმას, რაც უნდა აეხსნა. შემდეგ თვით შტრაუსი დარწმუნდა ამაში. „იესოს ცხოვრების“ საბოლოოდ დამუშავებულ ტექსტში მან ბევრად მეტი ადგილი დაუთმო „მწერალთა შეგნებულ შემოქმედებას“. მაგრამ იმ დროს, რომელსაც ენგელსი ეხება, ე. ი. 40-იან წლებში, მას არ შეუნიშნავს თავის შეხედულების სუსტი მხარე, რომელსაც ყველაზე მკაცრად ბრაუნო ბაუერი ესხმოდა თავს.

ბაუერი (1809—1882) შტრაუსს ჰკიცხავდა მისტიურის და ზებუნებრივის სიყვარულისთვის, მიტომ რომ მის მითოსის თეორიაში „უშუალოდ მოქმედობს ზოგადი, მოდგმა, სარწმუნოებრივი თემი, გადმოცემა“ და ადგილი არ რჩება თვით შეგნების უშუაშუალო მოქმედებისთვის. „შტრაუსის შეცდომა იმაში კი არ მდგომარეობს, — ამბობდა

¹ Ed. Zeller, Christin Baur et l'école de Tubingue, traduit par Ch. Ritter, Paris 1883, p. 98.

ბაუერი, რომ იგი უთითებდა განსაზღვრულ ზოგად ძალას (ე. ი. გადმოცემის ძალას), არამედ იმაში, რომ ეს ძალა მისი შეხედულებით მხოლოდ ზოგადი სახით მოქმედობს, მხოლოდ თავისი ყოვლადობის წიაღიდან. ეს წარმოდგენს რელიგიურ შეხედულებას, სასწაულის რწმენას, რელიგიურ წარმოდგენათა აღდგენას კრიტიკის თვალსაზრისზე, რელიგიურ სიტლანქეს და უმადურობას თვითშეგნების მიმართ "... წინააღმდეგობა შტრაუსის და ბაუერის შეხედულებათ შორის არის „წინააღმდეგობა მოდგმასა და თვითშეგნებასა, სუბსტანციასა და სუბიექტს შორის“¹. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შტრაუსი მიუთითებს სახარების მოთხრობათა წარმოშობას, ხოლო ბაუერი ამბობს, მათ თავისი წარწმობის ისტორიულ პროცესში ადამიანების შეგნებაში გაიარესო, ეს ადამიანები მათ განზრახს თხზავდენ ამა თუ იმ სარწმუნოებრივი მიზნისთვისო. ეს მეტისმეტად კარგად სჩანს ეგრეთწოდებულ იოანეს სახარებაში², რომელმაც შექმნა საუღიად განსაკუთრებული იესო, განსხვავებული სხვა სახარებათა იესოსაგან. მაგრამ არც სხვა მახარობლები გაუბოდენ ასეთ შეთხზვას. ეგრეთწოდებული ლუკა თავისებურად აქრის და აკოწიწებს ეგრეთწოდებულ მარკოზის მიერ შეთხზულ სახარებას, ხოლო ეგრეთწოდებული მათე, რომელსაც ორივეზე გვიან უწერია, მეტად უცერემონიოდ ეპყრობა ლუკასაც და მარკოზსაც, სცდილობს ერთმანეთს შეუთანხმოს ისინი და მათი მოთხრობა თავისი დროის რელიგიურ შეხედულებათა და მისწრაფებათ შეაგუოს. მაგრამ იგი ვერ ახერხებს ამ ცოტა არ იყოს ძნელი ამოცანის გადაჭრას. იგი იხლართება უაზრო წინააღმდეგობათა ქსელში. აი ერთი მრავალ მაგალითთაგანი. მათე ამბობს, თავისი ნათლილების შემდეგ იესო სულის მიერ უდაბნოდ იქმნა წაყვანილი ეშმაკისაგან გამოსაცდელადო. კითხვა იბადება, რად სჭიროდა სულს, ე. ი. ღმერთს იესოს გამოცდა ეშმაკის მიერ? „მას ხომ უნდა სცოდნოდა, რომ იგი, ვისაც მან ეს იყო (ნათლისღების დროს. — გ. პ.) თავისი

¹ „Die gute Sache der Freiheit“, Zürich und Winterthur, pp. 117—118.

² ახლა უკვე საყოველთაოდ ცნობილია, რომ იოანე მახარობელი არ ყოფილა ამ სახარების ავტორი.

საყვარელი ძე უწოდა, მიუწლომელი იყო გამოცდისთვის“¹. მაგრამ საქმე ისაა, რომ მათეს თავგზა დაეკარგა თავის მოთხრობაში. „მას არ უნდოდა უბრალოდ გადმოეწერა თავისი წინამორბედების მოთხრობები; იგი სცდილობდა ისინი აეხსნა და მათი შინაგანი კავშირი გამოემჟღავნებია“¹. მარკოზისა და ლუკას სახარებაში მან წაიკითხა, სულმა იესო უდაბნოში წაიყვანა, სადაც იგი ეშმაკმა გამოსცადაო. მაშასადამეო, იფიქრა მან, სულმა იესო უდაბნოში იმისთვის წაიყვანა, რომ იქ ეშმაკის შეგწეობით გამოეცადაო. ასეც მოგვითხრო თავის სახარებაში, ვერც კი შეამჩნია — რა უაზრო მდგომარეობაში ვარდება ყოვლისმცოდნე ღმერთი, რომელიც საჭიროდ სთვლის თავისი საკუთარი ძის გამოცდას. აი კიდევ უფრო ნათელი მაგალითი. ისაია „წინასწარმეტყველობს“ ხმაზე „ლალადებისა უდაბნოსა ზედა“ („განმზადენით გზანი უფლისა“). რათა „წინასწარმეტყველთა თქმული“ აღსრულდეს, მარკოზი და მათე იოანე ნათლისმცემელს აიძულებენ „უდაბნოში“ იქადაგოს. მათე ზედმიწევნითაც აღნიშნავს, სახელდობრ რომელ უდაბნოში: „უდაბნოსა მას ჰურიასტანისასა“². შემდეგ იგი აღბათ მარკოზისა და ლუკას სიტყვებს იმეორებს და იუწყება — ი ანეს მრავალი მომნანიებელი მოაწყდა, ისინი მან იორდანეში მონათლათ. მაგრამ საკმაოა პალესტინის რუკას შევხედოთ, რათა დავრწმუნდეთ, რომ იოანეს არავითარი ფიზიკური შესაძლებლობა არ ჰქონდა ჰურიასტანის უდაბნოში ექადაგნა, ხოლო ხალხი იორდანეში მოენათლა, ეს უდაბნო დაშორებულია ამ მდინარეს³. უნდა ვალიაროთ, რომ ეს მომთხრობელის პირადი შეცდომებია.

მორწმუნენი ან უბრალოდ - სანტიმენტალური ადამიანები იესოს ცხოვრებიდან სხვადასხვა სახარებაში ცალკე, მათთვის ასე თუ ისე საგულისხმიერო ადგილებს ირჩევენ და თავიანთი სულიერი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად ჰქმნიან „მაც-

¹ Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 2. Auflage, Leipzig 1846. I. Band, p. 213.

² Ibid. p. 214.

³ Ibid. p. 143.

ხოვრის“ მეტად თუ ნაკლებად მიმზიდველ სახეს, რომელიც შეეფერება მათ ცნებებსა, გემოვნებასა და მიდრეკილებათ. შტრაუსის კრიტიკამ უკვე მეტად გააძნელა ამ მოზაიკური ქრისტეს დამუშავება. ბაუერი სახარებათა კრიტიკით¹ თითქმის შეუძლებლად ხდიდა ამ დამუშავებას: იგი სრულიად არ სცნობდა ისტორიულ ქრისტეს. ამიტომ გასაგებია რა შიშის ძრწოლა გამოიწვია მან სათნო და „პატივსაცემ“ ადამიანებში. მას წაართვეს მასწავლებლობის უფლება საღვთისმეტყველო ფაკულტეტზე (იგი ბონის უნივერსიტეტის საღვთისმეტყველო ფაკულტეტის პრივატდოცენტი იყო), მას სასტიკად ჰკიცხავდნენ მთელ რიგ ბროშურებსა, სტატიებსა და საფაკულტეტო მოხსენებებში. მაგრამ მე-XIX საუკუნის 40-ანი წლების გერმანია უკვე აღარ ჰგავდა მე XVIII საუკუნის გერმანიას. ახლოვდებოდა 1848 წლის რევოლუციური ქარიშხალი; გერმანელი ხალხის მოწინავე წრეების აღელვება იზრდებოდა არა დღითი დღე, არამედ საათობით; ამ წრეების ლიტერატურულ წარმომადგენელთ სრულიად არ აფრთხობდათ ის გარემოება, რომ მათი კრიტიკის დასკვნები ეწინააღმდეგებიან დადგენილ ცნებებს; პირიქით, ისინი თანდათან უფრო იმსჯელებოდნენ უარყოფის სურვილით. თავისი „პატივსაცემი“ მოწინააღმდეგეების იერიშებს ბ. ბაუერი მა მეტად მკაცრად უპასუხა, არც რელიგია დაინდო საზოგადოდ, არც „ქრისტიანულ სახელმწიფო“. კიდევ უფრო მკაცრად კამათობდა მისი ძმა ედგარი, რომელიც თავისი, 1844 წ. ბერნში გამოცემული წიგნისთვის „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat“ („კრიტიკის კამათი ეკლესიასა და სახელმწიფოსთან“) სატუსალოში ჩასვეს. რასაკვირველია, სასიქადულოდ არ შეიძლება ჩაითვალოს ასეთი პოლემიკური ოინი წესრიგის დამცველებისა, მაგრამ უნდა ვაღიაროთ, რომ ამ თხზულებაში ედგარ ბაუერი ისე შორს წავიდა, რომ მის შეხედულებათ დღესაც შეიძლოთ დაეშინებიათ

¹ პირველი გამოცემა: „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“, I und II Band, Leipzig 1841. „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und Johannes“, III und letzter Band, Braunschweig 1842.

რუსეთის ლიტერატურის მრავალი „მოწინავე“ წარმომადგენელი. იგი არ სცნობდა არც ღმერთს, არც კერძო საკუთრებას, არც სახელმწიფოს. იგი ისე შორს წავიდა, რომ გასაქანნი აღარ ჰქონდა უარყოფითი მიმართულებით. მაგრამ არა, ჩვენ ვცდებით: კიდევ ერთი გადამწყვეტი ნაბიჯის გადადგმა შეიძლებოდა ამ მიმართულებით, იგი უნდა გადადგმულიყო: შეიძლებოდა და უნდა დასმულიყო საკითხი, რამდენად მტკიცეა კრიტიკის იარაღი, რამდენად საფუძვლიანია იგი ამ უარყოფაში? ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ: რამდენად განთავისუფლდა თვით იგი იმ ცრუმორწმუნოებიდან, რომელთაც თავს ესხმოდა? ამ საკითხის გადაჭრა დაიყენეს წინ ადამიანებმა, რომელნიც ძმათა ბაუერებზე შორს წავიდნენ, მარქსმა და ენგელსმა თავიანთ წიგნში „Die Heilige Familie“ („წმინდა ოჯახი“). აღმოჩნდა, რომ „კრიტიკული კრიტიკა“ ორივე ფეხით იმავე იდეალიზმის ნიადაგზე მდგარა, რომელსაც ასე სასტიკად ებრძოდა. და ამაში მდგომარეობდა მისი უმთავრესი ნაკლი. სანამ ბ. ბაუერი „თვითშემეცნების“ უფლებას ეყრდნობოდა და სახარების იგავებს არჩევდა, მას შეეძლო მრავალი მძიმე ჭრილობა დაემჩნია დროს მიერ ნაკურთხ ცრუმორწმუნოებათათვის; მაგრამ როცა იგი თავის ძმასთან ერთად „სახელმწიფოს“ კრიტიკაზე და ისეთი დიდი მოვლენების დაფასებაზე გადავიდა, როგორიც იყო მე-XVIII საუკუნის დასასრულისა და მე-XIX საუკუნის დასაწყისის ამბები, მან ნაწილობრივ შემცდარი, ხოლო ნაწილობრივ უსაფუძვლო და ნაკლებ დამაჯერებელი დასკვნები მიიღო. არც შეიძლებოდა სხვანაირად ყოფილიყო. იმის თქმა, რომ ესა თუ ის საზოგადოებრივი ფორმა ეწინააღმდეგება ჩემს „თვითშემეცნებას“, ჯერ კიდევ მისი ისტორიული მნიშვნელობის გამორკვევას არ ნიშნავს. ხოლო თუ მისი მნიშვნელობა არ დავაფასეთ, არც მისი სწორად გაგება შეიძლება, არც მის წინააღმდეგ ბრძოლა გამარჯვების რაიმე იმედით. მარქსმა და ენგელსმა სწორედ ის მოიმოქმედეს, რასაც მათ მე-XIX საუკუნის მთელი ფილოსოფიური აზრის განვითარება უკარნახებდა: გამოეთხოვენ რა იდეალიზმს, ისინი „თვითშემეცნების“ თვითმპყრობელობასაც უნდა გამოთხოვე-

ბოდენ; საჭირო იყო იმ მიზეზების აღმოჩენა და აღნიშვნა, რომლითაც ისინი განისაზღვრებიან თავიანთ მხრივ. შესძლეს თუ არა მარქსმა და ენგელსმა ნაკისრები ამოცანის გადაჭრა, ამას აქ ვრცლად ვერ შევეხებით, დაე, ეს მკითხველმა განსაჯოს მათი ნაწერების მიხედვით. აღვნიშნოთ მხოლოდ, რომ ძმათა ბაუერების განყენებული რადიკალიზმი მრავალმხრივ მოგვაგონებს ჩვენს რუსულს „სუბიექტურ მეთოდს სოციოლოგიაში“: აქაც ისევე ხშირია კრიტიკისა და „კრიტიკული სულის“ (რომელსაც ჩვენში „კრიტიკულ აზრს“ უწოდებენ) დამოწმება; აქაც არ ეხერხებათ იმ კრიტიკულ პროცესზე დაფიქრება, რომელიც თვით საზოგადოებრივი ურთიერთობის წიაღში ხდება და ადამიანების „თვითშემეცნებას“ განსაზღვრავს. დიდად საინტერესო და საგულისხმიერო იქნებოდა ცალკე სტატიაში პარალელი გაგვეყვანა ერთის მხრივ ედგარ ბაუერის მიერ ჰეგელის წინააღმდეგ მოყვანილ საბუთებსა („Der Streit der Kritik“, viertes Kapitel) და მეორეს მხრივ ნიკ. მიხაილოვისკის მიერ სპენსერის წინააღმდეგ მიმართულ საბუთებს შუა. ასეთი პარალელი დაგვანახებდა, — რა ცოტა რამაა ახალი ყბადასაღებ სუბიექტურ მეთოდში. იგი დაგვანახებდა აგრეთვე, რომ რუს სუბიექტურ სოციოლოგების მთელი ორიგინალობა იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი შეუგნებლად იმეორებენ სხვის შეცდომებს, რომელნიც დიდი სანია შეამჩნიეს და გაასწორეს დასავლეთი ევროპის მოაზრებმა.

[1] რადგან აქ არც საჭიროება მოითხოვს და არც შეძლება მაქვს, რომ ფეიერბახის ბიოგრაფია დაწვრილებით ვაღმოვსცე, იბერვეგ ჰეინცეს „ახალი ფილოსოფიის ისტორიიდან“ ამოღებული სტრიქონებით დაგვკმაყოფილდები. „ის იყო შვილი ცნობილი კრიმინალისტის ანსელმ ფეიერბახისა; დაიბადა 1804 წელს, თავდაპირველად ღვთისმეტყველებას სწავლობდა და... ჰეგელის მიმდევარი გახდა. 1824 წელს ბერლინში გადავიდა, თვით ჰეგელს უსმენდა ლექციებს და ჩქარა ფილოსოფიას დაეწაფა. 1828 წელს ლექციების კითხვა დაიწყო ერლანგენში, 1836 წლიდან სოფელ ბრუკბერგში სცხოვრობდა, ანბახსა და ბაირეიტს შუა, ხოლო 1869 წლიდან

რეხენბერგში ნიურენბერგის ახლო; გაქირვებულ მდგომარეობაში იყო და 1872 წელს გარდაიცვალა“.

მისი „ქრისტიანობის არსების“ შინაარსი შეიძლება რამდენიმე სიტყვაში გადმოიცეს.

„რელიგია, — ამბობს ფეიერბახი, — ადამიანის შეუგნებელი „თვითშემეცნებაა“. რელიგიაში ადამიანი აღმერთებს თავის თავს, თავის საკუთარ „არსებას“. ღმერთის არსება ადამიანის არსებაა ან, უკეთ ვთქვათ, ადამიანის არსება, განწმენდილი, განთავისუფლებული ცალკე პირის შეზღუდულობისაგან. „ღმერთის სისრულე, — ამბობს ლეიბნიცი თეოდიცეაში, — ჩვენ სულთა სისრულეა, მაგრამ იგი სავსებით სრულქმნილია... ჩვენ გვაქვს რაოდენიმე სიძლიერე, რაოდენიმე ცოდნა, რაოდენიმე გულკეთილობა, ღმერთი სავსებით ჰვლობს ყველა ამ თვისებათ“. ეს სრულიად სწორია და მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ „ღმერთის ყველა თვისებანი მხოლოდ ადამიანური თვისებანია“. მაგრამ მორწმუნე ადამიანს შეგნებული არა აქვს, რომ იგი თავის საკუთარ არსებას აღმერთებს. იგი მას ობიექტივირებს, ე. ი. „სჭკრეტს და თაყვანს სცემს როგორც სხვა, მისგან განსხვავებულ, დამოუკიდებელ, არსებას“. სარწმუნოება ადამიანის გარებაა, მისი გათიშვა თავის თავთან. აქედან ორნაირი დასკვნა გამომდინარეობს.

ერთი რომ ჰეგელი სრულიად ამახინჯებდა ქეშმარიტებას, როცა ამბობდა: „რაც ადამიანმა ღმერთზე იცის, არის მხოლოდ ღვთის ცოდნა თავის თავზე“ ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, „ღმერთი თავის თავს ადამიანში შეიცნობს“. ნამდვილად კი სწორედ პირუტყულმა გამოდის: ადამიანი თავის თავს ღმერთში შეიცნობს, და რაც ადამიანმა იცის ღმერთზე, არის ადამიანის ცოდნა თავის თავზე“. ღმერთის თვისებანი იცვლებიან იმისდა მიხედვით, თუ როგორ ფიქრობს და გრძნობს ადამიანი. „როგორიცაა ადამიანის ღირებულება, ისეთია, — და არა მეტი, — მისი ღმერთის ღირებულება... რელიგია — ადამიანის ფარულ საუნჯეთა საზეიმო გამომჟღავნება... მისი სიყვარულის საიდუმლოებათა აშკარა აღსარება“. ყოველი ნაბიჯის

გადადგმა რელიგიაში ნიშნავს ნაბიჯის გადადგმას ადამიანის მიერ თავის თავის შეცნობაში. განხორციელებული ღმერთი — ქრისტე არის „ღმერთი, რომელიც პირადად ნაცნობია ადამიანებისთვის... ბედნიერი რწმენა იმისა, რომ ღმერთი არსებობს და არსებობს იმ სახით, რომლითაც გრძნობას სჭირია და სურს, რომ იგი არსებობდეს... ამიტომ მხოლოდ ქრისტეში სრულდება სარწმუნოების უკანასკნელი სურვილი, იშლება რელიგიური გრძნობის საძღუმლოება (რასაკვირველია, იშლება რელიგიის დამახასიათებელი მხატვრული ენით); რაც ღმერთში არსება იყო, ქრისტეში მოვლენად იქცა... ამ აზრით ქრისტიანულ სარწმუნოებას შეიძლება აბსოლუტური სარწმუნოება ვუწოდოთ“. აღმოსავლეთის, მაგალითად, ინდოეთის, რელიგიებიც კი ლაპარაკობენ ღმერთის განხორციელებაზე. მაგრამ მათში ეს განხორციელება მეტად ხშირად ხდება და „სწორედ ამიტომ მოკლებულია თავის მნიშვნელობას“. განხორციელებული ღმერთი იქ არ იქცევა პიროვნებად, ე. ი. ადამიანად, მიტომ რომ უპიროვნოდ არაა ადამიანი.

მეორე რომ, რადგან სარწმუნოებაში ადამიანს საქმე აქვს თავის თავთან როგორც გარეშე, ცალკე, მის მოწინააღმდეგე არსებასთან; რადგან იგი მხოლოდ ადამიანის შეუზღებელ თვითშეგნებას წარმოადგენს, მას აუცილებლად მთელ რიგ წინააღმდეგობებთან მივყევართ. როცა მორწმუნე ადამიანი ამბობს: ღმერთი სიყვარულიაო, იგი არსებითად მხოლოდ იმას ამბობს, რომ სიყვარული ყველაფერზე მაღალია ამ ქვეყნად. მაგრამ მის რელიგიურ შემეცნებაში სიყვარული მდაბლდება ცალკე არსების ღმერთის თვისებამდე, ამ არსებას მნიშვნელობა აქვს სიყვარულის დამოუკიდებლადაც. ღმერთის რწმენა რელიგიური ადამიანისთვის აუცილებელი პირობაა სასიყვარულო, გულითადი დამოკიდებულებისა მოყვასთან. მას სძულს ათეისტი თვით იმ სიყვარულის სახელით, რომელსაც ჰქადაგობს და აღმერთებს. ასე. ამახინჯებს ადამიანთა ურთიერთობას ღვთის რწმენა, რომელიც ადამიანის დამოკიდებულებას ამახინჯებს მის საკუთარ არსებაში. იგი იქცევა ფანატიზმის და მასთან დაკავშირებულ საშინელებათა წყაროდ. იგი სწყველის ცხონების

სახელით, იგი მძვინვარებს ნეტარების სახელით. კომერტი არის-
ილუზია. მაგრამ ეს მეტად მავნებელი ილუზიაა. იგი კბლ-
ქავს გონებას, ჰკლავს ადამიანის ბუნებრივ მიდრეკილებას ქეშ-
მარიტებისა და სიკეთისადმი... ამიტომ თვითშემეტყუ-
ბამდე გაზრდილმა გონებამ უნდა მოსპოს იგი.
ამის გაკეთება მისთვის ძნელი არაა. მან მხოლოდ პირუტყულმა
უნდა გადაატრიალოს ყველა ურთიერთობა, რომელიც სარწმუნ-
ოებამ შექმნა. ის, რაც რელიგიაში საშუალებას წარმო-
ადგენს (მაგალითად, სათნობა, რომელიც საუკუნო ნეტარების
გზას წარმოადგენს), მიზნად უნდა იქცეს; რაც რელიგიაში
მეორეხარისხოვანი საქმე, პირობაა (მაგალითად, მოყვასი-
სადმი სიყვარული — პირობა ღვთის ჩვენთადმი მოწყალებისა)
მთავარ საქმედ, მიზნად უნდა იქცეს. „სამართლია-
ნობა, ქეშმარიტება, სიკეთე თვით შეიცავენ
თავიანთ ღვთაებრივ საფუძველს, თავიანთ თვი-
სებაში. ადამიანისთვის არაა არსება, რომელიც
ადამიანზე მალა იდგეს“.

1902 წ. ჟურნალ „Mouvement Socialiste“-ის რედაქციამ
მთელი ანკეტი მოაწყო სხვადასხვა ქვეყნის სოციალისტური
პარტიების დამოკიდებულებაზე კლერიკალიზმთან. ამ სა-
კითხს ახლა თვალსაჩინო პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. მაგ-
რამ მის სწორად გადასაწყვეტად საჭიროა, რომ წინასწარ
მეორე, უმთავრესად თეორიული საკითხი გამოვარკვიოთ:
საკითხი მეცნიერული სოციალიზმის დამოკი-
დებულებაზე სარწმუნოებასთან. ამ უკანასკნელ სა-
კითხს თითქმის სრულიად არ არკვევენ ჩვენი დროის საერთა-
შორისო სოციალისტურ ლიტერატურაში. და ეს დიდს ხარვეზს
წარმოადგენს, რომელიც სწორედ დღევანდელი სოციალისტე-
ბის უმრავლესობის „პრაქტიკულობით“ აიხსნება. ამბო-
ბენ — სარწმუნოება კერძო საქმეაო. ეს სწორია, მაგრამ სწორია
მხოლოდ ერთგვარი განსაზღვრული აზრით. თანმიმდევარი სო-
ციალისტური მსოფლმხედველობა ვერ ეგუება რელიგიას. ამი-
ტომ გასაკვირალი არაა, რომ მეცნიერული სოციალიზმის და-
მარსებელნი აშკარად უარყოფდნენ მას. ენგელსი სწერდა:

„ჩვენ გესურს ჩვენს გზაზე მოვსპოთ ყოველივე, რაც ზეადამიანურის და ზებუნებრივის დროშის ქვეშ გვევლინება... ამიტომ ერთხელ და სამუდამოდ ომს ვუცხადებთ რელიგიასა და რელიგიურ წარმოდგენათ“. თავის მხრივ მარქსი რელიგიას იმ ოპიუმს უწოდებდა, რომლითაც მაღალი კლასები სცდილობენ დააძინონ ხალხის შეგნება; იგი ამბობდა, სარწმუნოების როგორც ხალხის მოჩვენებითი ბედნიერების მოსპობა, მისი ნამდვილი ბედნიერების მოთხოვნილებათაა. და იგივე მარქსი შენიშნავდა: „რელიგიის კრიტიკა იმედს უცრუებს ადამიანს იმისთვის, რათა მან იფიქროს და იმოქმედოს, თავისი ცხოვრება მოაწყოს როგორც მოხიბლვისგან განთავისუფლებულმა, გამოფხიზლებულმა ადამიანმა, რათა მან თავის თავის გარშემო, ე. ი. თავისი ქვეშარტი მზის გარშემო იტრიალოს“.

ეს იმდენად სწორია, რომ დღეს ჩვენში რელიგიურ რწმენის წიაღს დაუბრუნდენ ყველა ის ყოფილი „მარქსისტები“, რომელთაც თავიანთი ბურჟუაზიული მისწრაფებების გამო არ სურთ და არც შეიძლება სურდეთ პროლეტარიატის სრული გამოფხიზლება.

[6] ენგელსი „ბელეტრისტიკასა“ და „ბელეტრისტულს“ იმ აზრით არ ხმარობს, რომლითაც ეს სიტყვები ახლა რუსეთში იხმარება. აქედან შეიძლება გაუგებრობა წარმოსდგეს: „როგორ მოხდა რომ „ქვეშარტი“ სოციალიზმი ნაკლებ მიმზიდველ ბელეტრისტიკად იქცა? იკითხავს მკითხველი: ალბათ მისი მიმდევრები უვარგის ტენდენციურ რომანებსა და მოთხრობებს სწერდენ?“ საქმე ისაა, რომ გერმანელები ბელეტრისტიკად სთვლიან (ეგრეთწოდებულ *schönen Wissenschaften*) არა მარტო პოეზიას (*Dichtkunst*), არამედ მქვერმეტყველობასაც (*Redekunst*). ამიტომ „ქვეშარტი“ სოციალიზმის ბელეტრისტიკაში გადასვლა ნიშნავს მის გადასვლას ნაკლებ მიმზიდველ რიტორიკაში. გავიხსენოთ, რომ ჯერ კიდევ ბელინსკის ნეწერებში „ბელეტრისტიკას“ ის მნიშვნელობა არ ჰქონია, რომელსაც ახლა აძლევენ.

გერმანულ ანუ „ქვეშარტი“ სოციალიზმის შესახებ იხ. ფრ. მერინგის „Geschichte der deutschen Sozialdemokratie“, I. Theil,

p. p. 199 — 203 (პირველი გამოცემა). უფრო ყოველშრივად ეს შიმართულება მერინგმა დაახასიათა მის მიერ გამოცემულ მარქსისა და ენგელსის თხზულებების შენიშვნებში („Aus dem literarischen Nachlass“ და სხვ. ტ. II, გვ. 349—374). პროფესორი ადლერის წიგნი: „Geschichte der ersten sozialpolitischen Bewegungen in Deutschland“ უმთავრესად საინტერესოა „ქეშმარიტი“ სოციალისტების, განსაკუთრებით მ. ჰესის და კ. გრიუნის თხზულებებიდან ამოკრეფილი ციტატებით. კ. გრიუნის საუკეთესო დახასიათება მოიპოვება მარქსის წერილში; „Karl Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, oder die Geschichtschreibung des wahren Sozialismus“, რომელიც პირველად „Westfälisches Dampfboot“-ში დაიბეჭდა (1847 წლის აგვისტო-ოქტომბერი) და შემდეგ „Neue Zeit“-ში (1899—1900, №№ 1—6) გადაბეჭდეს. ბოლოს — last not least — უნდა გავიხსენოთ ორიოდ სსსტკი, მაგრამ ამასთან ერთად მეტისმეტად შინაარსიანი და მართებული სტრიქონი, რომელიც „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“ ქეშმარიტ სოციალიზმს შეეხება.

„ქეშმარიტ“ გერმანელ სოციალისტების შეცოდებას თეორიაში ის შეადგენდა, რომ წარმოდგენა არ ჰქონდათ ეკონომიკაზე საზოგადოდ და კლასთა ბრძოლაზე კერძოდ; პრაქტიკაში მათი უდიდესი შეცდომა ის იყო, რომ უარყოფით ეპყრობოდნ „პოლიტიკას“. კარლ გრიუნის თავდასხმას მაშინდელ გერმანელ ბურჟუაზიის ლიბერალურ მოძრაობაზე დღეს სიამოვნებით ყოველი ჩვენი რეაქციონერი დაეთანხმებოდა. მარქსმა გაჰკიცხა ეს დიდი შეცდომა, ამაშია სხვათა შორის ერთი მისი დამსახურება.

[?] რას ნიშნავს „სამყაროს შემეცნების შესაძლებლობის“ უარყოფა ან კიდევ „მისი სრული შემეცნების შეუძლებლად ცნობა?“ ამას ახლავე დავინახავთ.

მე არ შემიდლია ერთი წუთითაც ექვი შევიტანო ჩემს საკუთარს არსებობაში. მკითხველმა შეიძლება დაუმატოს: — თუ სალად ვიმსჯელებთ, შეიძლება ითქვას, რომ თქვენ არავითარი საბუთი არ გაქვთ ექვი შეიტანოთ იმ ქალაქის არსებობაში,

რომელზედაც ამ სტრიქონებს სწერთ. სხვა დროს ასეც იქნებოდა, მაგრამ ახლა ფილოსოფიურ მსჯელობის სურვილი ამეშალა, ფილოსოფოსისთვის კი ყოველთვის დამაჯერებელი არ არის „მოარული სალი მსჯელობა“. ჰაი ამიტომ მკითხველს ვეკითხები: ქალაქის რომელ არსებობას გულისხმობთ? თუ თქვენ გგონიათ, რომ ის ჩემს გარეშე არსებობს და ეგრეთწოდებულ გარეშე ქვეყანაში არსებულ საგანთა რიცხვს ეკუთვნის, ხელახალ საკითხს დაგისვამთ: როგორ იგებთ ამ საგნების არსებობას? ვინ არის თავდები, რომ გარეშე საგანი მართლაც არსებობს? ამას ლაპარაკობენ თქვენი გარეშე გრძნობები, ამას მოწმობენ თქვენი შეგრძნებანი: თქვენ ხედავთ ამ ქალაქს, ეხებით ამ საწერ მაგიდას. ეს უცილობელია. მაგრამ ეს ხომ იმას ნიშნავს, რომ, არსებითად, საქმე გაქვთ არა საგნებთან, არამედ შეგრძნებებთან და მათ საფუძველზე აღმოცენებულ წარმოდგენებთან. შემდეგ მხოლოდ გონება ასკვნის, რომ საგნები არსებობენ. მაგრამ რით დაამტკიცებთ ასეთი დასკვნის სისწორეს? თქვენ გგონიათ, რომ საგნები იწვევენ შეგრძნებათ. მაგრამ თავი რომ დავანებოთ საკითხს, რამდენად სწორია თქვენი შეხედულება მიზეზის შესახებ საზოგადოდ, მე გთხოვდით აგეხსნათ, რად ხართ ასე დარწმუნებული, რომ თქვენი შეგრძნებების მიზეზი თქვენს გარეშეა და არა თვით თქვენში. მართალია, თქვენ შეჩვეული ხართ, რომ თქვენი შეგრძნებანი ორ რიგად გაჰყოთ: პირველ რიგს ეკუთვნის ისეთი შეგრძნება, რომლის მიზეზი თვით თქვენში სძევს; მეორესი კიდევ ისეთი, რომელსაც გარეშე საგანი იწვევს. მაგრამ ეს მხოლოდ ჩვეულების საქმეა. საიდან იცით, რომ ეს ჩვეული განაწილება თქვენი „მეს“ თვისებების შედეგი არ არის; შეიძლება ეს თქვენი „მე“ თავის თავს იგნებს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შემოქმედების შეუცნობელი აქტის შემწეობით თავის თავში ჰქმნის და თავის თავს უპირდაპირებს გარეშე ქვეყანას ანუ „არა — მეს“? მე უფრო შესაძლებლად მიმაჩნია, რომ მართლაც ასე უნდა იყოს, რომ არავითარი გარეგანი, ე. ი. „მეს“ გარეშე მყოფი ქვეყანა არ უნდა არსებობდეს.

სანამ თქვენ აღშფოთებას ეძლევიტ ამ ჩემი „სოფისტიკის“ გამო, მე ფილოსოფოსობას განვაგრძობ. მაგრამ ახლა ესტოვებ ს უ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი დ ე ა ლ ი ზ მ ი ს თ ვ ა ლ ს ა ზ რ ი ს ს , რომლის ყველაზე გამოჩენილი წარმომადგენილი ფ ი ხ ტ ე ი ყო , და ს კ ე პ ტ ი კ ო ს ა დ ვ ი ქ ც ე ვ ი .

გადავშლი ი უ მ ი ს წ ი გ ნ ს — „გამოკვლევას ადამიანის გონების შესახებ“ და წავიკითხავთ შემდეგს ნაწყვეტს მე-XVII თავიდან: „რასაკვირველია, უბრალოდ ბუნებრივი ინსტინქტი აიძულებს ადამიანებს თავიანთ გარეშე გრძნობების მოწმობას დაუჯერონ... ამ ბრმა და ძალოვანი ინსტინქტის წყალობით ისინი ყოველთვის გარეშე საგნებს მიაწერენ იმ სახეებს, რომელთაც გარეშე გრძნობებისგან ლებულობენ და არასოდეს ეკვი არ შეუვათ, რომ ეს სახეები ამ საგნების გამოხატულებას წარმოადგენენ“. მაგრამ თუ ფილოსოფიამ ამის დამტკიცება მოინდომა, რომ ინსტინქტი ადამიანებს არ ატყუებს, უდიდეს გასაჭირში ჩავარდება. მხოლოდ ცდიდან შეიძლებოდა გადამწყვეტი საბუთის მოყვანა; მაგრამ „აქ ცდა სდუმს და უნდა სდუმდეს“. ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ წარმოდგენებთან და არასოდეს არ შეგვეძლება შევამოწმოთ მათი კავშირი საგნებთან, ამიტომ გონება არავითარ საბუთს არ იძლევა ასეთი კავშირის საცნობად. ამან, რასაკვირველია, არ უნდა შეგვაკრთოს, ყველა ამგვარი მოსაზრება მხოლოდ ჭკუის უნაყოფო თამაშობას წარმოადგენს. თვით სკეპტიკოსი შეკრთებოდა მისთვის რომ ეკითხათ: რა სურს მაინც არსებითად, რას ესწრაფის თავის გონებამახვილი არგუმენტაციის შემწეობით? „ადამიანმა უნდა იმოქმედოს, იაზროვნოს და ირწმუნოს“, თუმცა მას არ ძალუძს, რარიგადაც არ უნდა ეცადოს, ურყევი რწმენა მოიპოვოს თავის მოქმედებისა და გონებრივი დასკვნების უკანასკნელ საფუძვლის შესახებ. ფილოსოფიაშიაც მაინც მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ეს შეუძლებლობა. უნდა გვახსოვდეს, რომ ჩვენი შემეცნების მისაწოდომი სფერო საკმაოდ ვიწრო საზღვრებითაა შემოფარგლული. ჩვენ ხომ ისიც არ შეგვიძლია, რომ თვით მოვლენათა მიზნების რივი კ ა ვ შ ი რ ი ს ნამდვილი დედაარსი გავიგოთ.

ათასჯერ დაგვინახავს, რომ ქვა დედამიწაზე ეცემა. ამიტომ გვრწამს, რომ მუდამ ასე მოხდება, თუ ქვის ჩამოვარდნას რაიმე წინააღმდეგობამ ხელი არ შეუშალა. მაგრამ ჩვენი რწმენა მხოლოდ ჩვეულებათაზეა დაყრდნობილი. გონება მას სავალდებულოდ არ ხდის და არც შეუძლია გახადოს. იგი თავდებობას ვერ გაგვიწევს, რომ ეგრეთწოდებული ბუნების კანონი უცვლელია.

წავიდეთ წინ. გავიხსენოთ კანტის ფილოსოფიის ძირითადი დებულება. კანტმა იუმის სექტიციზმის გავლენა განიცადა. ჩვენს გარეშე რაღაც საგნები არსებობენ. მაგრამ ჩვენ არ ვიცით, სახელობ რაგორი საგნები. ჩვენ ნამდვილად საქმე გვაქვს მხოლოდ საკუთარ შეგრძნებებთან და საგნების სახეებთან, რომელნიც მათ საფუძველზე აღმოცენებულან. მაგრამ შეგრძნება და, მაშასადამე, საგნის სახეც ორი ძალის ტოლქმედია: იმ საგნების თვისებებისა, რომელნიც ჩვენზე განსაზღვრულ შთაბეჭდილებებს ახდენენ და იმ მიმღები აპარატის ანუ ჩვენი „მეს“, რომელიც ამ შთაბეჭდილებებს ლებულობს, განსაზღვრულ წესსზე აჯგუფებს, ალაგებს და აკავშირებს თავის საკუთარ ბუნების მიხედვით. აქედან სჩანს კიდევ, რომ ჩვენი წარმოდგენა საგანზე არ შეიძლება ჰგავდეს მის გამომწვევ საგანს, რომ ერთია წარმოდგენა და სულ სხვა რამ საგანი, როგორც მის თავისთავად არსებობს. ეს კიდევ ცოტაა. ჩვენ ვთქვით, რომ ჩვენი „მე“ თავის საკუთარი ბუნების მიხედვით აჯგუფებს შთაბეჭდილებებს, რომელთაც ჩვენზე გარეგანი საგნები (ჩვენთვის მიუწოდომელი „საგნები თავისთავად“) ახდენენ. მაგრამ როგორ ახდენს ის ამ შეჯგუფებას, დალაგებას და შეკავშირებას? ჩვენ. საგნებს სივრცეში ვხედავთ. საკითხავია, არსებობს თუ არა სივრცე თავისთავად? ცდას არ ძალუძს ამ საკითხზე. პირდაპირი პასუხის გაცემა. ხოლო გონებას ასეთი სივრცის წარმოდგენა, რომელნიც თითქო ჩვენს გარეშე და ჩვენს დამოუკიდებლად არსებობს, წინააღმდეგობათა ხლართში აბამს; ერთადერთი გამოსავალი რჩება: უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ სივრცე (ისევე, როგორც დრო) არის მხოლოდ ჩვენი

შეხედვის ანუ ქვერეტის ფორმა და, მაშასადამე, მას არავითარი დამოკიდებულება არ აქვს საგნებთან თავისთავად (ნოუმენებთან). ახლა წარმოდგენებიდან ცნებაზე გადავიდეთ და მაგალითისთვის თუნდ მიზეზის ცნება ავიღოთ. ადვილი შესაძლებელია ვსცდებით, როცა ვამბობთ, რომ მოვლენა A არის მოვლენა B-ს მიზეზი. მაგრამ არ შეიძლება ვსცდებოდეთ, როცა საზოგადოდ ვამბობთ, რომ მოვლენებს შორის მიზეზობრივი კავშირი არსებობს. განდევნეთ მიზეზის ცნება და მოვლენათა ქაოსი შეგრჩებათ, სედაც სრულიად ვერაფერს გაიგებთ. მაგრამ საქმეც სწორედ ისაა, რომ ამ ცნების განდევნა არ შეიძლება. ის ჩვენთვის სავალდებულოა, როგორც ჩვენი აზროვნების ერთი ფორმა. აქ არ შევეუდგებით სხვა ფორმების ჩამოთვლას. ვიტყვით მხოლოდ, რომ რადგან ისინი მხოლოდ ჩვენი აზროვნების ფორმები არიან, ყოველგვარ აზრს ჰკარგავენ, როცა ლაპარაკს დავიწყებთ საგნებზე, რომელნიც თავისთავად არსებობენ, ჩვენი აზროვნების დამოუკიდებლად. სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, ეგრეთწოდებული ბუნების კანონები ვრცელდებიან მხოლოდ მოვლენების (ფენომენების) ქვეყანაზე, ხოლო ნოუმენები (საგნები თავისთავად) ამ კანონებს სრულიად არ ექვემდებარებიან.

ამგვარად, კანტის მოძღვრების ამ ნაწილში ორი ელემენტი: 1) სუბიექტური, იდეალისტური ელემენტი, — ჩვენი შეხედვის ან აზროვნების, საერთოდ შემეცნების ფორმა, 2) რეალისტური ელემენტი: ის გამოურკვეველი მასალა, რომელსაც ნოუმენები გვაძლევენ და ჩვენი შეგნება ამუშავებს. კანტი თავის ფილოსოფიას ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის უწოდებს. რადგან ნოუმენების სფეროს ბუნებრივი აუცილებლობის ცნება არ უდგება, ვისაც სურს, შეუძლია ეს სფერო სრული თავისუფლების სამეფოდ გამოაცხადოს. ამ სამყაროში შეუძლიან საფარი იპოვონ ყველა იმ აჩრდილებმა, რომელნიც ვერ ეგუებიან ბუნებრივი კანონიერების ცნებას. კანტი, რომელიც „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ამ აჩრდილებს ებრძოდა, მათ წინაშე ქედს იხრის „პრაქტიკულ

გონების კრიტიკაში“, ე. ი. იქ, სადაც ლაპარაკია მოქმედებისა და არა განყენებულ სპეკულიაციის შესახებ.

ეს გაორება (დუალიზმი) იდეალიზმის აქილესის ტერფს შეადგენს. ესეცაა, რომ მისი ნაკლულოვანება ნათლად სჩანს თვით კანტის პოსტულატებიდანაც.

ასე, მაგალითად, რა არის მოვლენა კანტის ფილოსოფიის მიხედვით? ესაა ორი ფაქტორის ტოლქმედი: ერთი ფაქტორია იმ საგნების ზემოქმედება, რომელნიც ჩვენს გარეშე არსებობენ¹ და რომელთაც ჩვენ ვიცნობთ არა თავისთავად, არამედ მათ მიერ მოხდენილ შთაბეჭდილებების საშუალებით; მეორე ფაქტორია იმ ჩვენი „მეს“ თვისებები, რომელიც ამ თვისებების მიხედვით ამუშავებს გარეშე საგნებიდან მიღებულ შთაბეჭდილებებს.

მაგრამ თუ მოვლენას ის ზემოქმედება იწვევს, რომელსაც ჩვენზე ახდენს საგანი თავისთავად, ამ საგნის მოქმედება მოვლენის მიზეზი ყოფილა. იმავე კანტის მიხედვით კი მიზეზობის კატეგორია მისაღებია მხოლოდ მოვლენათა ქვეყნის საზღვრებში და შეუფარდებელი საგნისთვის თავისთავად. ამ თვალსაჩინო წინააღმდეგობიდან (რომელიც გერმანულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უკვე მეთვრამეტე საუკუნის დასასრულს აღნიშნეს) მხოლოდ ორი გამოსავალია: ან ჩვენ განვაგრძობთ იმის მტკიცებას, რომ მიზეზობრივობის კატეგორია შეუფარდებელია საგნისთვის თავისთავად და, მაშასადამე, უარვყოფთ იმ აზრს, რომ მოვლენას მისი ზემოქმედება იწვევს; ან კიდევ სწორად ვსთვლით ამ აზრს და ვალიარებთ, რომ მიზეზობრივობის

¹ კანტის ცნობილს თხზულებაში: „Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, რომელიც მისი „წმინდა გონების კრიტიკის“ შემდეგ გამოვიდა, შემდეგს ვკითხულობთ (§ 32): „მართლაც თუ ჩვენ, როგორც მართებულა, გარეგან გრძნობათა ობიექტებს უბრალო მოვლენებად ვსთვლით, ამით უკვე ვალიარებთ, რომ მათ საფუძვლად უძვეთ „საგანი თავისთავად“, თუმცა არ ვიცით მისი თვისებები, არამედ ვიცით მხოლოდ მისი მოვლენა, ე. ი. ამ უცნობი რამის ზემოქმედების წესი ჩვენს გარეშე გრძნობებზე“.

კატეგორია ეგუება საგნებს თავისთავად. ~~პირველ შემთხვე-~~
 ვაში ჩვენ პირდაპირი გზით მივდივართ სუბიექტურად უ-
 ალიზმისკენ, იმიტომ რომ თუ საგანი თავისთავად ჩვენ-
 ზე არ მოქმედობს, არაფერი გვეცოდნია მისი არსებობის შესა-
 ხებ და თვით მისი წარმოდგენაც ჩვენს ფილოსოფიაში ზედ-
 მეტი ყოფილა, მეორე შემთხვევაში მატერიალიზმის გზას
 ვადგივართ; მატერიალისტები ხომ არასოდეს არ ამტკიცებენ,
 რომ ჩვენ ვიცით როგორია საგნები თავისთავად ე. ი. ჩვენი
 გავლენის დამოუკიდებლად; მატერიალისტები მხოლოდ ამ-
 ბობენ, ამ საგნებს ჩვენ ვიცნობთო იმიტომ და იმდენად, რად-
 განაც და რამდენადაც ჩვენი გრძნობების ორგანოებზე მოქმე-
 დებენო. ჰოლბახი ამბობს: „ჩვენთვის უცნობია მატერიის დე-
 დაარსიც და ქეშმარიტი ბუნებაც, თუმცა მისი შემოქმედების
 მიხედვით შეგვიძლია ზოგიერთი თვისება წარმოვიდგინოთ...
 მატერია ჩვენთვის არის ის, რაც ასე თუ ისე ჩვენს გრძნო-
 ბებზე მოქმედობს“¹. როცა ლანგე თავის „მატერიალიზმის
 ისტორიაში“ სწორედ ჰოლბახის შესახებ სწერდა, რომ მატე-
 რიალიზმი შეგრძნებულ ხილვის ქვეყანას ჯიუტად ნამდვილი
 საგნების ქვეყანად აღიარებსო, ეს იმით აიხსნება, რომ მას
 „ჯიუტად“ არ უნდოდა მატერიალიზმის გაგება.
 მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს, საკითხი გარეშე ქვეყნის შე-
 ცნობის შესახებ ორივე შემოდაღნიშნულ შემთხვევაში დასტურს
 ღებულობს. მართლაც, თუ სუბიექტურ იდეალიზმის ნიადაგზე
 დავდგებით, ნათელი გახდება, რომ ჩვენ მეს შეუძლია მის
 მიერვე შექმნილი არა მეს შეცნობა. ხოლო თუ მატერია-
 ლისტად გახდომას ვამჯობინებთ, ცოტაოდენ დაფიქრების შემ-
 დეგ დავრწმუნდებით, რომ თუ ჩვენ, საგნების ზეგავლენის წყა-
 ლობით, ზოგიერთ მათ თვისებას ვიცნობთ, ჰოლ-
 ბახის წინააღმდეგ უნდა ვალიაროთ, რომ რამდენიმედ

¹ ინგლისელი მატერიალისტი ჯოზეფ პრისტლეი კიდევ უფრო
 გარკვევით ლაპარაკობს (იხ. მაგ. მისი „Disquisitions relating to Matter and
 Spirit“, vol. I. second edition, Birmingham MDCCLXXXII, p. 134). მარ-
 თალია თავისებური მატერიალიზმის მიხედვით (იგი უახლოვდება ოსტ-
 ვალდის „ენერგეტიკას“) პრისტლეი ძლიერ შორს მიდიოდა, მაგ-
 რამ ეს აქ ჩვენთვის საყურადღებო არ უარის.

მათი ბუნებაც ნაცნობი ყოფილა: საგნის ბუნება ხომ სწორედ მის თვისებებში აშკარავდება. სრულიად უსაფუძვლოა ბუნების თვისებების ჩვეულებრივი დაპირისპირება; სწორედ ამ დაპირისპირებამ გააბა შემეცნების თეორია სქოლასტიურ ტევრში, სადაც წინად კანტი დაიბნა, ხოლო დღეს უმწოდ მატერიალიზმის ყველა მოწინააღმდეგე დახეტილობს. გოეტემ გენიოსი მოაზროვნე პოეტის ინტუიციით იდეალისტ კანტსა და თვით მატერიალისტ ჰოლბახზე უკეთ იგრძნო, სად არის ქეშმარიტება. ის ამბობს:

Nichts ist innen, Nichts ist draussen,
Denn was ist innen, das ist aussen,
So ergreift ohne Säumniss
Heilig öffentlich Geheimniss...¹

შეიძლება ითქვას, რომ ამ რამდენიმე სიტყვაში მატერიალიზმის მთელი „გნოსეოლოგია“ არის მოთავსებული; მაგრამ იმ სქოლასტიკოსებს, რომელნიც გარეშე ქვეყნის შეუცნობლობაზე მსჯელობენ, არ ძალუძთ არც ამ სიტყვების, არც მატერიალისტური შემეცნების თეორიის გაგება.

ჰეგელმა ძლიერ ნათლად გამოააშკარავა ის ლოგიკური ანუ, თუ გნებავთ, გნოსეოლოგიური შეცდომა, რომელიც საფუძველად უძევს მსჯელობას, რომ საგნები თავისთავად მიუწდომელნი არიან ჩვენი შემეცნებისთვისო. ჩვენ მართლაც, სრულიად უბრალო მიზეზის გამო, არ შეგვიძლია პასუხი გავსცეთ საკითხს: რა არის საგანი თავისთავად? კითხვა „რა არის“ გულისხმობს, რომ საგანს ისეთი თვისებები აქვს, რომელნიც უნდა აღნიშნულ იქნან: ამ კითხვას მხოლოდ ამ პირობით აქვს რაიმე აზრი. მაგრამ „philosophical people“, რომელიც საგნების შეუცნობელობაზე მსჯელობს, წინდაწინვე საგნის ყველა თვისების აბსტრაქციას ახდენს და ამ აბსტრაქციით თვით კითხვას უაზროდ

¹ [„აზაფერია შიგნით, აზაფერია გარეთ, რადგან, რაც შიგნითაა, იგი გარეთაცაა: მაშ დაუყოვნებლივ ხელი ჩასკიდეთ წმინდა გამბედილ ქეშმარიტებას“].

ხდის, ხოლო პასუხს შეუძლებლად. „კანტის ტრანსცენდენტალურს იდეალიზმსო, ამბობს ჰეგელი, შეგნებაში გადააქვს საგნების ყველა თვისება, როგორც ფორმისა, ისე შინაარსის მხრივ. ცხადია, რომ ამ თვალსაზრისით მხოლოდ ჩემზე, სუბიექტზეა დამოკიდებული ის გარემოება, რომ ფოტოლი მწვანედ მეჩვენება და არა შავად, შაქარი ტკბილად და არა მწარედ და, როცა საათი ორჯერ რეკს, მე მათ ხმას თანდათანობით ვითვისებ და არა ერთდროულად და პირველ ხმას მეორის მიზეზად ან შედეგად არ ვსთვლი“ და სხვ. („Wissenschaft der Logik“, I. Band, I. Abth. S. 55, II. Abth. S. 150. პრისტლეიმ ჰეგელზე ადრე თავის Disquisition-ში და თავის პოლემიკაში პრაისტან ბევრი საყურადღებო შენიშვნა გამოთქვა იმის შესახებ, თუ რა უნდა გვესმოდეს სიტყვა „შემეცნებაში“).

უკაცრავად, იტყვის მკითხველი, განა ფერი ან ხმა რაღაც საესებით სუბიექტური არ არის? განა ხმის ან ფერის შეგრძნება ჰგავს მოძრაობას, რომელიც თანამედროვე ბუნებისმეტყველების მოძღვრებით მას იწვევს? რასაკვირველია, არ ჰგავს. მაგრამ თუ რკინას სხვადასხვა ტემპერატურაში სხვადასხვა ფერი აქვს, ამას ობიექტური მიზეზი აქვს, რომელიც დამოუკიდებელია ჩემი სულიერი ორგანიზაციის თვისებისაგან. ჩვენი სახელოვანი ფიზიოლოგი სეჩენოვი სრულიად სამართლიანად ამბობდა, რომ „ყოველ ჩვენ მიერ ნაგრძნებ რხევას ან ხმის ცვლილებას ძალისა, სიმალლისა და ხანგრძლივობის მხრივ შეეფერება სრულიად განსაზღვრული ცვალებადობა ხმის მოძრაობისა სინამდვილეში. ხმა და სინათლე, როგორც შეგრძნება, ადამიანის ორგანიზაციის პროდუქტია; მაგრამ ჩვენ მიერ დანახულ ფორმებისა და მოძრაობებისა და ჩვენ მიერ გაგონილი ხმების მოდულიაციების ფესვები ჩვენს გარეშე იმყოფებიან სინამდვილეში“ („Предметная мысль и действительность“. Сборник „Помощь голодающим“, изд. „Русск. Вед.“ стр. 188). სეჩენოვი განაგრძობს: „როგორც არ უნდა იყოს საგნები თავისთავად, ჩვენი შეგნების დამოუკიდებლად, თუნდ ჩვენი შთაბეჭდილება მხოლოდ

პირობითი ნიშანი იყოს, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ მიერ ნაგრძნებ ნიშნების მსგავსებასა და განსხვავებას ნამდვილი მსგავსება და განსხვავება შეეფერება. სხვა სიტყვით რომ ვსთქვათ, ადამიანის მიერ ნაგრძნებ საგნებში აღმოჩენილი მსგავსებანი და განსხვავებანი ნამდვილი მსგავსებანი და განსხვავებანი არიან“ (იხ. 207 გვ.). ესეც სწორია. უნდა აღინიშნოს მხოლოდ, რომ სეჩენოვი სავესებით ზედმიწევნით არ ლაპარაკობს. როცა ამბობს, ჩვენი შთაბეჭდილებები მხოლოდ პირობითი ნიშნებია საგნებისა თავისთავადო, ის თითქო აღიარებს, რომ საგნებს თავისთავად აქვთ რაღაც ჩვენთვის უცნობი „სახე“, მიუწლომელი ჩვენი შეგნებისთვის. მაგრამ „სახეც“ ხომ ზემოქმედების შედეგია, რომელსაც ჩვენზე საგნები ახდენენ; ამ ზემოქმედების გარეშე მათ არავითარი სახე არ აქვთ. ამიტომ დაპირისპირება მათი „სახისა“, რომელიც ჩვენს შეგნებაში არსებობს და მათი „სახისა“, რომელიც მათ თითქო სინამდვილეში აქვს, იმას ნიშნავს, რომ თავის თავს ანგარიში არ მისცე, რა ცნებაა შეკავშირებული სიტყვასთან: სახე. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამგვარ ტერმინოლოგიურ გამოურკვევლობაზეა დამყარებული კანტიანიზმის მთელი „გნოსეოლოგიური“ სქოლასტიკა. მე ვიცი, რომ სეჩენოვი მომხრე არ არის ამ სქოლასტიკისა, ვთქვი კიდევ, მისი შემეცნების თეორია სრულიად სწორია მეთქი, მაგრამ ჩვენ ხშირად იძულებულნი ვართ ჩვენ ფილოსოფიურ მოწინააღმდეგეებს ტერმინოლოგიაში იმდენი დავუთმოთ, რომ ჩვენი საკუთარი აზრების სრული სისწორით გამოხატვა ხშირად გვიძნელდება. ამას ვამბობ იმიტომაც, რომ ამ ბროშურის პირველ გამოცემის შენიშვნაში სრულიად გარკვეული ენა არ მიხმარია და შემდეგ ვიგრძენი ამ გარემოების მთელი უხერხულობა.

ამგვარად, საგნებს თავისთავად არავითარი „სახე“ არ აქვთ. მათი „სახე“ მხოლოდ იმ სუბიექტების შეგნებაში არსებობს, რომელზედაც ისინი მოქმედობენ. ახლა საკითხი იბადება, ვინ არიან ეს სუბიექტები? ადამიანები? არა, არა მარტო ადამიანები, არამედ ყველა ის ორგანიზმები, რომელთაც

თავიანთ სხეულის თავისებურობის წყალობით შეძლება აქვთ ასე თუ ისე გარეშე ქვეყანა „იხილონ“. მაგრამ ამ ორგანიზმების შენობა სხვადასხვაგვარია; ამიტომ გარეშე ქვეყანასაც მათთვის სხვადასხვაგვარი „სახე“ აქვს: მე არ ვიცი ლოკოკინა როგორ „ხედავს“, მაგრამ დარწმუნებული ვარ, ისე არ „ხედავს“, როგორც ადამიანი. მაგრამ აქედან არ უნდა დავსკვნათ, რომ გარეშე ქვეყნის თვისებებს მხოლოდ სუბიექტური მნიშვნელობა ჰქონდეს. სრულიადაც არა! თუ ლოკოკინა წერტილ A-დან წერტილ B-სკენ მოძრაობს, მისთვისაც, ისევე, როგორც ადამიანისთვის, სწორი ხაზი უმოკლესი მანძილი იქნება ამ ორ წერტილს შუა: ორივე ამ ორგანიზმს მეტი შრომის დახარჯვა დასჭირდება, თუ მოზნეკილი ხაზით წავიდენ. მაშასადამე, სივრცის თვისებებს ობიექტური მნიშვნელობაც აქვს, თუმცა ისინი სხვადასხვაგვარად ეჩვენებიან განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მდგომ ორგანიზმებს.

ეს კიდევ ცოტაა, რა არის ჩემთვის ლოკოკინა? ნაწილი გარეშე ქვეყნისა, რომელიც ჩემზე განსაზღვრულად, ე. ი. ჩემი ორგანიზაციის შეფარდებით მოქმედებს. მაშასადამე, თუ მე ვსცნობ, რომ ლოკოკინა ასე თუ ისე გარეშე ქვეყანას „ხედავს“, იძულებული ვარ ვალია, რომ თვით ლოკოკინას მიერ მიღებული „სახე“ ამ რეალურად არსებულ ქვეყნის თვისებებითაა განსაზღვრული. ამგვარად, ობიექტის და სუბიექტის, ყოფნის და აზროვნების ურთიერთობა, ეს, როგორც ენგელსი ამბობს, უახლესი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, სრულიად ახალ განათებაში გვეჩვენება. სუბიექტისა და ობიექტის დაპირდაპირება ისპობა: სუბიექტი იქცევა აგრეთვე ობიექტადაც, მატერია განსაზღვრულ პირობებში შეგნებით აღქურვილ ჩნდება (გაიხსენეთ ჰოლბახის განმარტება: „ჩვენთვის მატერია არის ის, რაც ასე თუ ისე ჩვენს გრძნობებზე მოქმედობს“). ეს უნამდვილესი მატერიალიზმია, მაგრამ ამასთანავე ერთადერთი დამაკმაყოფილებელი, მეცნიერებასთან შეთანხმებული პასუხიც სუბიექტის და ობიექტის ურთიერთობის საკითხზე.

გარდა ამისა, კანტი თავის შემეცნების თეორიას განვითარების მოძღვრების გარეშე სვამს; ეს მოძღვრება კი დღეს

მთელს მეცნიერებას ფლობს; და თვით კანტმა ხელი შეუწყო განვითარების თეორიას თავისი თხზულებით: „Allgemeine Theorie und Geschichte des Himmels“. ეს დიდი ნაკლი კანტის შემეცნების თეორიისა, რასაკვირველია, მეთვრამეტე საუკუნის ბიოლოგიის მდგომარეობით აიხსნება. თვით. ის ბიოლოგები, რომელნიც კანტის ფილოსოფიას ძალიან მალა აყენებენ, ნათლად გრძნობენ ამ ნაკლს. მაგალითისთვის ვუჩვენებ პროფესორ რეინკეს წერილს „Kants Erkenntnislehre und die moderne Biologie“ ჟურნალ „Deutsche Rundschau“-ში (1904 წ., ივლისი).

რეინკე ფიქრობს, რომ საზოგადოდ თანამედროვე ბუნებისმეტყველება და განსაკუთრებით ბიოლოგია ვერ ეგუება კანტის მოძღვრებას „ადამიანური გონების აპრიორულ თვისებების შესახებ“.

როგორც უკვე ვიცით, კანტი ამბობს, მიზეზობის კატეგორია უდგება არა საგნებს თავის თავად, არამედ მხოლოდ მოვლენებს, იმიტომ რომ მიზეზობრივობა მოვლენებში ჩვენს გონებას შეაქვს, ე. ი. ის ბუნების აპრიორული კანონიაო. საზოგადოდ კანტის შეხედულებით გონება ყოველივე წესრიგის წყაროა ბუნებაში, რადგან მას თავის კანონებს უკარნახებს. აი, სწორედ ამან შეაკრთო რეინკე. „არსებობს თუ არა ასეთი *a priori*“, ჰკითხულობს ის და თვითვე უპასუხებს: დაბადებიდან, ე. ი. ყოველ გამოცდილების დაწყებამდე ადამიანს გონების თვისებები აიძულებენ მიზეზობის კატეგორიის მიხედვით იაზროვნოს და მოვლენები სივრცესა და დროში წარმოიდგინოს (რეინკე დროსა და სივრცესაც კატეგორიებს უწოდებს, ეს არ არის შეცდომა, არამედ თავისებური გაგებაა კატეგორიების მოძღვრებისა, რომელზედაც აქ არ შევჩერდები); მაგრამ აგრეთვე თავის ორგანიზაციის თვისების გამო ადამიანი იძულებულია ისუნთქოს, იმოძრაოს, საკმელი მიიღოს და სხვ. რადგან ადამიანი ბუნების ნაწილია, მის დიად კანონს ექვემდებარება, თავის საარსებო პირობების შეგუების კანონს. სრული უაზრობა იქნებოდა გვეფიქრნა, რომ ამ შეგუების კანონს ჩვენი გონება უკარნახებს ბუნებას. მაგრამ ამავე კანონს

აგრეთვე ორგანიზმის სულიერი თვისებებიც ემორჩილებიან; ეს თვისებებიც ხომ ბუნებას ეკუთვნიან და ორგანიზმის განვითარებასთან ერთად ვითარდებიან. ყველა ფორმა გარეშე ბუნებასთან შეგუებისა, როგორც მაგალითად ფილტვები, ლაყუჩები და სხვ. ორგანიზმს *a priori* ეძლევა, ისევე როგორც აზროვნების ფორმები. თვისებების ორივე ჯგუფი ორგანიზმზე მემკვიდრეობით გადმოდის და ვითარდება უჯრედიდან, რომელშიც ასეთი თვისებები არ სჩანს. თუ ჩვენ ვიკითხავთ, როგორ შეიძინა ის ცხოველების ამა თუ იმ სახემ, საჭირო იქნება დედამიწის განვითარების ისტორიას მივმართოთ, მაგრამ თუ ცალკე ერთეულს ავიღებთ, ადამიანს ან სხვა რომელიმე ცხოველს, დავინახავთ, რომ მისი ფიზიკური და სულიერი თვისებები *a priori* არის მოცემული.

ასე მსჯელობს რეინკე. ეს მსჯელობაც საინტერესო არის და სამართლიანიც, მაგრამ კანტის *a priori* მისი წყალობით სრულიად ახალს სახეს ღებულობს. და არ გვგონია, რომ კანტი დასთანხმებოდა რეინკეს. საკმაოა აღინიშნოს, რომ რეინკე დროს, სივრცეს და მიზეზობრივობას მხოლოდ სუბიექტურ ხასიათს როდი აწერს. პირიქით, იგი ამბობს: ორგანიზმულ ფორმების შეგუების ანალოგიით იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ აზროვნების აპრიორული კანონები სრულიად არ იარსებებდნენ ჩვენს გარემოცულობას რომ არ შეეფერებოდნენო. ამას უკვე მატერიალიზმის სუნი უდის, თუმცა რეინკე მატერიალისტი კი არა, თანამედროვე ნეოვიტალიზმის ერთი დედაბოძია. და, რასაკვირველია, თანამედროვე ნეოკანტიანელები, კოჰენი, ლასსვიცი და თვით რილი არასოდეს არ დაეთანხმებიან იმას, რასაც რეინკე *a priori*-ს შესახებ ლაპარაკობს. მაგრამ თანამედროვე ბიოლოგია მათ მოსვენებას არ აძლევს.

„მე არ ვიციო, — ამბობს მეორე გერმანელი მწერალი, — როგორ ართმევენ თავს ევოლიუციის მოძღვრებას ის ფილოსოფოსები, რომელნიც კანტის შემეცნების თეორიას მისდევენ. კანტისთვის ადამიანის სული, მოცემული თავის ელემენტებში, უცვლელი რაოდენობა იყო. მისთვის საკითხი მხოლოდ იმაში მდგომარეობდა, რომ მისი აპრიორული მარაგი გამორკვეულიყო,

საიდანაც ყველაფერი დანარჩენი გამომდინარეობდა, და არა იმაში, რომ ამ მარაგის წარმოშობა აღმოჩენილიყო. მაგრამ თუ ჩვენ იმ აქსიომას ვალიარებთ, რომ ადამიანი თანდათან პროტოპლაზმის ბირთვიდან განვითარდა, ცხადია, რომ უჯრედის ელემენტარულ ცხოვრების მოვლენებიდან სწორედ ის უნდა გამოვიყვანოთ, რაც კანტის მიხედვით მთელ მოვლენათა სამყაროს საფუძველს შეადგენდა“. (P. h. Beck, „Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde“. Leipzig, 1904, p. 33). მაგრამ საქმე სწორედ ისაა, რომ კანტიანელები დღემდე სრულიადაც არ დაფიქრებულან, ეგუება თუ არა მათი შემეცნების თეორია ევოლიუციის მოძღვრებას და ძალიან უკვირდათ კიდეც, როცა ვინმე წინადადებას აძლევდა ამ საკითხს ჩაფიქრებოდნენ. მახსოვს, როგორი ზიზლით იწვედნენ ზევით მხრებს ჩემი მეგობრები კანტიანელები, როცა მე კონრ. შმიდტან კამათის დროს კანტის წინააღმდეგ ის მოსაზრებანი მოვიყვანე, რომელნიც ახლა ფ. ბეკს მოყავს. მაგრამ ჭეშმარიტებას თავისი გააქვს და ახლა თვით ისეთი გაუსწორებელი კანტიანელი, როგორიც ვინდელბანდია, იძულებულია თავის თავს შეეკითხოს, შეუძლია თუ არა ადამიანს, რომელიც განვითარების თეორიას მისდევს, დროის „ფენომენალობა“ იცნოსო (იხ. მისი წერილი: „Nach Hundert Jahren“ კრებულში: „Zu Kant's Gedächtniss“, Berlin. 1904. S. S. 17—18).

ვინდელბანდი აღიარებს, მეცნიერება კანტიანიზმის წინაშე „მძიმე პრობლემას“ სვამსო. მაგრამ ამ შემთხვევაში პრობლემა ძნელი კი არა, გადაუჭრელია.

განვითარება დროში ხდება, კანტის მიხედვით კი დრო მხოლოდ შეხედვის სუბიექტური ფორმაა. თუ მე კანტის ფილოსოფიას მივსდევ, თავის თავს ვეწინააღმდეგები, როცა იმაზე ვმსჯელობ, რაც ჩემამდე იყო, ე. ი. როცა არც მე ვყოფილვარ და არც ჩემი ხედვის ფორმები — სივრცე და დრო ყოფილა. მართალია, ამ გაჭირვებიდან კანტის მოწაფეები თავის დაღწევას სცდილობდნენ და აღნიშნავდნენ, რომ კანტის ფილოსოფიაში ლაპარაკია არა ცალკე პირის, არამედ მთელი

კაცობრიობის შეხედვისა და აზროვნების ფორმებზეო, მაგრამ ეს საქმეს როდი შეეღის, პირიქით, ახალ დაბრკოლებებს ქმნის.

უწინარეს ყოვლისა მე უნდა ვაღიარო ერთი რამ: სხვა ადამიანები ან მხოლოდ ჩემს წარმოდგენაში არსებობენ და არც ჩემზე აღრე ყოფილან და არც ჩემს შემდეგ იქნებიან; ან კიდევ ისინი ჩემს გარეშე და ჩემი შეგნების დამოუკიდებლად არსებობენ; ამ შემთხვევაში აზრი მათი არსებობის შესახებ ჩემამდე და ჩემს შემდეგ, რასაკვირველია, შინაგან წინააღმდეგობას არ შეიცავს: მაგრამ სწორედ იქ იწყება კანტის ფილოსოფიისთვის ახალი გარდაუვალი დაბრკოლება. თუ ადამიანები „ჩემს გარეშე“ არსებობენ, ეს „ჩემს გარეშე“ სწორედ ის არის, რაც ჩემი ტვინის წყობილების გამო მე სივრცედ მეჩვენება. მაშასადამე, სივრცე არ არის მარტო შეხედვის სუბიექტური ფორმა; მაშასადამე, იმასაც შეეფერება რალაცობიექტური „an sich“ („თავისთავად“). თუ ადამიანები ჩემამდე ცხოვრობდენ და ჩემს შემდეგაც იცხოვრებენ, ამ „ჩემამდე“ და „ჩემს შემდეგაც“ ცხადია კიდევ რალაც „an sich“ შეეფერება, რაც ჩემს შეგნებაზე დამოკიდებულია და ამ შეგნებისთვის დროის ფორმაში იხატება. მაშასადამე, დროც არ არის მხოლოდ სუბიექტური. ბოლოს, თუ ადამიანები ჩემს გარეშე არსებობენ, ისინიც ეკუთვნიან იმ საგნებს თავისთავად, რომელთა შემეცნების შესახებ ჩვენ მატერიალისტები კანტიანელებს ვეკამათებოდით. თუ მათ ყოფაქცევას შეუძლია ასე თუ ისე ჩემი მოქმედება განსაზღვროს, ხოლო ჩემს მოქმედებას შეუძლია მათ ყოფაქცევაზე გავლენა იქონიოს (ეს უნდა აღიაროს ყველამ, ვინც სცნობს, რომ ადამიანური საზოგადოება და კულტურის განვითარება მისი შეგნების გარეშეც არსებობს), ცხადია, რომ მიზეზობის კატეგორია მიუღგება გარეშე, რეალურად არსებულ ქვეყანას, ი. ი. ნოუმენების ქვეყანას, საგნებს თავისთავად. ერთი სიტყვით, სხვა. გაზოსავალი არ არის: ან სუბიექტური იდეალიზმი, თანდათან სოლიპსიზმისკენ მიმავალი (ე. ი. აღიარება იმისა, რომ სხვა ადამიანები მხოლოდ ჩემს წარმოდგენაში არსებობენ), ან კანტის მოსაზრების უარყოფა, რაც ლოგიკურად მატერიია-

ლიზმის თვალსაზრისის მიღებით უნდა დამთავრდეს, როგორც ეს მე გამოვარკვეე კონრად შმიდტთან კამათის დროს.

წავიღეთ კიდევ წინ. გადავიღეთ აზრით იმ ეპოქაში, როცა დედამიწაზე მხოლოდ ადამიანის ძალიან შორეული წინაპრები არსებობდნენ, მაგალითად, მეორე გეოლოგიურ ეპოქაში. საკითხავია, როგორ იყო მაშინ სივრცის, დროს და მიზეზობის საქმე? ვისი სუბიექტური ფორმები იყვნენ ისინი მაშინ? იქტიოზავრების? და ვისი გონება უკარნახებდა იმ დროს ბუნებას თავის კანონებს? არქეოპტერიქსის? ამ კითხვებზე კანტის ფილოსოფიას არ შეუძლია პასუხის მიცემა. და ეს ფილოსოფია უარყოფილი უნდა იქნას, როგორც შემთანხმებელი თანამედროვე მეცნიერებასთან.

იდეალიზმი ამბობს: არ არის ობიექტი უსუბიექტოდ. დედამიწის ისტორია ამტკიცებს, რომ ობიექტი ბევრად უფრო ადრე არსებობდა, ვიდრე სუბიექტი, ე. ი. ცოტად თუ ბევრად შესამჩნევი შეგნებით აღქმრვილი ორგანიზმები იდეალისტი ამბობს: გონება ბუნებას მის კანონებს უკარნახებს. ორგანიული ქვეყნის ისტორია გვიჩვენებს, რომ „გონება“ მხოლოდ განვითარების მაღალ საფეხურზე ჩნდება. ხოლო რადგან ამ განვითარების ახსნა მხოლოდ ბუნების კანონებით შეიძლება, ცხადია, რომ ბუნებას უკარნახებია გონებისთვის მისი კანონები. განვითარების თეორია მატერიალიზმის ქეშმარიტებას ააშკარავებს.

კაცობრიობის ისტორია საზოგადო განვითარების კერძო შემთხვევაა. ამიტომ ნათქვამში მოიპოვება პასუხიც კითხვაზე, შეიძლება თუ არა კანტის მოძღვრების შეერთება ისტორიის მატერიალისტურ ახსნასთან: რასაკვირველია, ეკლექტიკოსს თავის ქუაში ყველაფრის შეერთება შეუძლია. ეკლექტიური აზროვნების შემწეობით შეიძლება მარქსის შეერთება არა თუ კანტთან, არამედ საშუალო საუკუნოებრივ „რეალისტებთანაც“. მაგრამ ლოგიკურად მოაზროვნე ადამიანს მარქსის უკანონო შეუღლება კანტთან რაღაც საშინელებად უნდა ეჩვენოს.

კანტი თავის „პრაქტიკულ გონების კრიტიკაში“ ამბობს, ფილოსოფოსის უდიდესი ვალდებულებაა თანამიმდევარი იყოს ყოველთვის, მაგრამ სწორედ ეს გვხვდება ყველაზე იშვიათად. როგორც კანტის, ისე ფილოსოფიის მოწაფეებისა და ხელოსნების ბედი, რომელთაც კანტის და მარქსის შეერთება სურთ, უნებლიედ გვაგონებს ამ შენიშვნას.

მარქსის კრიტიკოსები და მათ შორის ზემოხსენებული armer Konrad (საწყალი კონრადი) ბევრს ყვიროდენ ხმამაღლა, რომ ენგელსმა კანტის სრული გაუგებლობა გამოააშკარავა, როცა სთქვა, გარეშე ქვეყნის შეუცნობლობის მოძღვრებას ცდა და მრეწველობა არღვევსო. ნამდვილად კი ენგელსი სრულიად მართალი იყო. ადამიანის ყოველი ცდა და ყოველი წარმოებითი მოქმედება წარმოადგენს აქტიურ ურთიერთობას გარეშე ქვეყანასთან, განსაზღვრულ მოვლენების განზრახ გამოწვევას. ხოლო რადგან მოვლენა ნაყოფია ჩემზე თავისთავადი საგნის მოქმედებისა („ჩემი აფიცირობისა ამ საგნის მიერ“, როგორც კანტი ამბობს), ცხადია, რომ როცა ცდას ვახდენ ან ამა თუ იმ პროდუქტს ვაწარმოებ, მე ვაიძულებ საგანს თავისთავად ჩემზე ერთგვარი წინდაწინვე განსაზღვრული გავლენა მოახდინოს. მაშასადამე, მე ვიცნობ ზოგიერთ მის თვისებას, სახელდობრ იმ თვისებებს, რომელთა შემწეობით საგანს ვამოქმედებ. ეს კიდევ ცოტაა. როცა საგანს ჩემზე განსაზღვრულად ვამოქმედებ, მე მასთან მიზეზის დამოკიდებულებაში ვვარდები. კანტი კი ამბობს, მიზეზის კატეგორიას არავითარი დამოკიდებულება არ აქვს საგნებთან თავისთავადო. მაშასადამე, აქ ცდა მას უკეთესად უარპყოფს, ვიდრე თვით უარპყოფდა თავის თავს, როცა ამბობდა, რომ მიზეზობრივობის კატეგორია მხოლოდ მოვლენებს ეხება (და არა საგნებს თავისთავად) და იმავე დროს ამტკიცებდა, საგანი თავისთავად ჩვენს „მეზე“ მოქმედობს, ე. ი. მოვლენების მიზეზს წარმოადგენსო. აქედან კი ხელახლა ის გამოძინარეობს, რომ კანტი ძალიან სცდებოდა, როცა ამბობდა, „ჩვენი აზროვნების ფორმები“ (კატეგორიები ანუ „გონების ძირითადი ცნებები, მაგალითად მიზეზობრივობა, ურთიერთ-

მოქმედობა, არსებობა, აუცილებლობა) მხოლოდ „აპრიორული ფორმებია“, ე. ი. საგნები თავისთავად არ ექვემდებარებიან მიზეზობრივ დამოკიდებულებას, ურთიერთმოქმედებასო და სხვ... ნამდვილად კი ჩვენი აზროვნების ძირითადი ფორმები არა თუ შეეფერებიან იმ დამოკიდებულებას, რომელიც საგანთ შორის არსებობს, არ შეუძლიათ არ შეეფერებოდნენ მათ, იმიტომ რომ სხვანაირად შეუძლებელი იქნებოდა ჩვენი არსებობა საზოგადოდ და ჩვენი „აზროვნების ფორმების“ არსებობა კერძოდ. მართალია, ჩვენ აღვიღად ვცდებით ამ ძირითად ფორმების კვლევა-ძიებაში, აღვიღად შეგვიძლია კატეგორიად მივიღოთ ის, რაც სრულიად კატეგორია არ არის. მაგრამ ეს სხვა საკითხია და აქ მოსატანი არ არის. ამის გამო ერთი შენიშვნით დაგვმაყოფილდებით: როცა გარეშე ქვეყნის შეცნობის შესახებ ვლაპარაკობთ, სრულიადაც იმის თქმა არ გვინდა, რომ პირველ გამვლელ ფილოსოფოსს ამ საგანზე სწორი შეხედულება აქვს.

მაგრამ შეიძლება მკითხველმა სთქვას: კარგი, დეე კანტი მართალი არ არის, დეე მისი დუალიზმი კრიტიკას ვერ უძლებს. გარეშე საგნების არსებობა ხომ მაინც დამტკიცებული არ არის. როგორ დაამტკიცებთ, რომ სცდება იუმო, სცდებიან სუბიექტური იდეალისტები, მაგალითად ბერკლეი, რომლის შეხედულებები ჩვენ შენიშვნის დასაწყისში გამოვარკვიეთ.

სუბიექტური იდეალიზმის საკითხზე მე საჭიროდ არ ვსთვლი პასუხის გაცემას. ზედმეტია მასთან კამათი, ვის ჭკუასაც ეს ფილოსოფია აკმაყოფილებს: როგორც ზევით აღვნიშნე, ის ლოგიკურად სოლიპსიზმთან მიდის, მაგრამ საჭიროც არის და სავალდებულოც, რომ ასეთ ადამიანს ამ ლოგიკურ ნაბიჯის გადადგმა მოვთხოვოთ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მან თავისი საკუთარი დაბადების აქტი უარყოს; სოლიპსისტი, რომელიც არაფერს სცნობს, გარდა თავისი საკუთარი „მესი“, რასაკვირველია, დიდს ლოგიკურ შეცდომას გააკეთებდა, ნამდვილ გონებრივ salto mortale-ს, თუ აღიარებდა, რომ მისი დედა მისი წარმოდგენის გარეშეც არსებობს. გარდა ამისა თავისი თავი

არავის „შეუგრძნია“ თავის დაბადების პროცესში; ამიტომ სოლიპსისტს არავითარი საბუთი არ აქვს თავის თავს „დედა-კაცის მიერ შობილი“ უწოდოს. მაგრამ ამგვარი იდეალიზმი მარტო საბრალო პოპრიზინის-ქკუას თუ დააკმაყოფილებდა. ეს იდეალიზმი მხოლოდ იმ კრიტიციზმის უაზრობის გამოაშკარავენბაა, რომელიც გარეშე ქვეყნის შემეცნებაში ექვობს. იუმი ამბობს: ადამიანმა უნდა იმოქმედოს, იაზროვნოს და ირწმუნოს გარეშე ქვეყნის არსებობაო. ჩვენ კი, მატერიალისტებმა, მხოლოდ უნდა დაუმატოთ, რომ ასეთი „რწმენა“ აუცილებელი წინასწარი პირობაა კრიტიკული აზროვნებისა, ამ სიტყვის საუკეთესო მნიშვნელობით, რომ ის ფილოსოფიის აუცილებელი salto vitale-ა. ძირითადი ფილოსოფიური საკითხი სწყდება არა „მეს“ და „არა-მეს“, ე. ი. გარეშე ქვეყნის დაპირისპირებით: ასეთი დაპირისპირება მხოლოდ უაზრობის ჩიხში მოგვამწყვდევდა. ამ საკითხის გადასაწყვეტად საჭიროა „მეს“ საზღვრებს გავსცილდეთ და განვიხილოთ როგორ დამოკიდებულებაშია „ის“ ანუ შეგნებით აღქურვილი ორგანიზმი გარემომცველ ქვეყანასთან. მაგრამ როცა საკითხი ამ ერთადერთ რაციონალურ სახესღებულობს, მაშინვე ცხადი ხდება, რომ საერთოდ „სუბიექტი“ და კერძოდ ჩემი „მე“ სრულიადაც კანონებს არ უკარანახებს ობიექტურ ქვეყანას; პირიქით, სუბიექტი ამ ქვეყნის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს, რაც ნათლად სჩანს, თუ მას მეორე მხრივ შევხედავთ, ე. ი. აზრისა და არა განერცობის მხრივ, როგორც სპინოზა იტყოდა, რომელიც უეჭველად მატერიალისტი იყო, თუმცა ფილოსოფიის ისტორიკოსები მატერიალისტად არ სცნობენ¹.

ეს გადამწყვეტი გონებრივი ნაბიჯი სწყვეტს აგრეთვე იუმის სკეპტიციზმის მთელი გორდის კვანძს. თავისთავად იგულისხმება, რომ სანამ მე გარეშე საგნების არსებობაში ვექვობ, მათ შორის არსებული მიზეზობრივი კავშირის საკითხი ჩემთვის ძალაუნებურად იმ სახეს ინარჩუნებს, რომელიც მან

¹ შეად. ფეიერბახი: „რაც ჩემთვის, ანუ სუბიექტურად, წმინდა სულიერი, არამატერიალური, არაგრძნობადი აქტია, თავისთავად, ობიექტურად, მატერიალური გრძნობადი აქტია“ (Werke, II. p. 350).

ი უ მ ი ს ფილოსოფიაში მიიღო. მე უფლება მაქვს ვილაპარაკო მხოლოდ ჩემ საკუთარ (არ ვიცი საიდან წარმომდგარ) შთაბეჭდილებების თანმიმდევრობაზე, მაგრამ როცა აზრის მუშაობა მარწმუნებს, რომ გარეშე ქვეყნის არსებობაში ექვის შეტანას უაზრობამდე მივყევარ, და როცა უკვე არა დოგმატურად, არამედ კრიტიკულად გარეშე ქვეყნის არსებობას შექველად ვალიარებ, ამით აშკარად ვსცნობ, რომ ჩემი შთაბეჭდილებები გარეშე საგნების ზეგავლენის შედეგია, ე. ი. მიზეზობრივობას ობიექტურ მნიშვნელობას ვაწერ.

რასაკვირველია, თუ მოაზროვნე ადამიანი ერთგვარმა სულიერმა განწყობილებამ დაიპყრო, ჩემ მიერ აღნიშნული აზროვნების salto vitale უკანონოდ ეჩვენება და ი უ მ თ ა ნ დაბრუნებას მოიწადინებს. მაგრამ ი უ მ ი ს თვალსაზრისი ადამიანურ აზროვნებას სრულ უმოძრაობას უქადის: როცა თვით ი უ მ ი აზროვნებას მოისურვებდა, ყოველთვის სტოვებდა ამ თვალსაზრისს და გარეშე ქვეყნის არსებობას „ირწმუნებდა“. აი ამიტომ ი უ მ ი ს ა კ ე ნ დაბრუნება, ე ნ გ ე ლ ს ი ს სამართლიანი შენიშვნისა არ იყოს, მატერიალიზმთან შედარებით ერთი ნაბიჯით უკან დახევას წარმოადგენს. ჩვენ დროში ასეთ უკან დახევას, სხვათა შორის, ე მ პ ი რ ი ო მ ო ნ ი ს ტ ე ბ ი ახდენენ, რომელთა ფილოსოფიას რ ი ლ ი ს რ უ ლ ი ა დ სამართლიანად ი უ მ ი ს ფილოსოფიის განახლებას უწოდებს („Zur Einleitung in die Philosophie der Gegenwart“. Leipzig, 1903. p. 101).

[⁸] ამის გამო შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქიმიაც და ბიოლოგიაც ალბათ, ბოლოს, მოლეკულარულ მექანიკაზე დავლენ. მაგრამ მკითხველი ხედავს, რომ ე ნ გ ე ლ ს ი ლაპარაკობს არა იმ მექანიკის შესახებ, რომელიც მხედველობაში არ ექნებოდათ არც ფრანგის მატერიალისტებს, არც მათ მასწავლებელს „ც ხ ო ვ ე ლ უ რ ი მ ა ნ ქ ა ნ ი ს ა შ ე ნ ე ბ ა შ ი“, დ ე კ ა რ ტ ს. როგორი იყო მექანიკური მიზეზები, რომელთაც ცხოველების ორგანიზმში მომხდარ მოვლენების ასახსნელად დ ე კ ა რ ტ ი მიმართავდა, შეიძლება თუნდ მის „ვ ნ ე ბ ა თ ა“ („De passions en général“) პირველი ნაწილიდან დავინახოთ. რამდენად ნაკლებ ეგუებოდა ფრანგი მატერიალისტების მექანიკური მსოფლ-

მხედველობა ისტორიულ შეხედულებას ბუნებაზე, ყველაზე უკეთ ცნობილ „Système de la Nature“-ში („ბუნების სისტემა“) სჩანს. პირველი ნაწილის მეექვსე თავში ავტორები ხედებიან საკითხს ადამიანის წარმოშობის შესახებ. თუმცა თანდათანობითი (ზოოლოგიური) განვითარების აზრი მათი შეხედულებით „წინააღმდეგობას არ შეიცავს“, მაგრამ ყველაფრიდან სჩანს, რომ ეს აზრი ნაკლებ შესაძლებლად მიაჩნდათ. ვინმე რომ ამხედრებულყო ასეთი მოსაზრების წინააღმდეგ და ეთქვა, „ბუნება მოქმედებს ზოგადი და უცვლელი კანონების განსაზღვრული ჯამის შემწეობით“ (თითქო ზოგადი და უცვლელი კანონები ეწინააღმდეგებოდეს განვითარებას!), „ადამიანი, ოთხფეხი, თევზი, მწერი, მცენარე და სხვ. დასაბამიდან არსებობენ და მუდმივ უცვლელნი რჩებიანო“, ავტორებს „არც ამის საწინააღმდეგო ექნებოდათ რაიმე“: ისინი მხოლოდ აღნიშნავენ, რომ ეს შეხედულება არ ეწინააღმდეგება მექანიკური მატერიალიზმის ქეშმარიტებათ, რომელთაც ისინი აღიარებენ. ბოლოს ისინი დაბრკოლებას შემდეგი მოსაზრების შემწეობით ლახავენ: „ადამიანს არ ძალუძს ყველაფრის ცოდნა: მას არ ძალუძს საგნების დედაარსი განსკვრიტოს და პირველი მიზეზები გამოარკვიოს; მაგრამ მას შეუძლია გულწრფელად აღიაროს, რომ არ იცის ის, რის ცოდნაც არ შეიძლება და გაუგებარი სიტყვები და უხამსი მოსაზრებები არ დასვას თავისი უცოდინარობის ადგილას“ („Syst. de la Nat“. ლონდონის გამოცემა, 1810 წ. ნაწ. I. გვ. 75). ეს გაფრთხილება იმათთვის, ვინც ხშირად ფილოსოფოსობს „ბუნების შემეცნების საზღვრების შესახებ“.

„ბუნების სისტემის“ ავტორები გონების ნაკლულოვანებით ხსნიან კაცობრიობის ყველა ისტორიულ უბედურებას. „ხალხებმა არ იცოდენ გამგეობის ნამდვილი საფუძვლები, ისინი ვერ ბედავენ ბედნიერების მოთხოვნას თავიანთ მმართველებისაგან, რომელნიც ვალდებულნი იყვნენ მათთვის ეს ბედნიერება მიეწოდებინათ... ასეთი შეხედულების აუცილებელი შედეგი იყო პოლიტიკის გადაგვარება და საბედისწერო ხელოვნებად გადაქცევა, რის წყალობით საერთო ბედნიერება ერთი

ან რამდენიმე პრივილეგიანი ადამიანის ჟინს ეწირება“ და სხვ. (იხ. 291 გვ.): ამგვარი შეხედულებით ადვილად შეიძლებოდა არსებულ „პრივილეგიების“ წინააღმდეგ ბრძოლა, მაგრამ შეუძლებელი იყო ისტორიის მეცნიერულ გაგებაზე ოცნება. დაწვრილებით ამის შესახებ ლაპარაკია ბელტოვის წიგნში: „К вопросу о развитии монистического взгляда на историю“ და ჩემს „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“-ში [Плеханов, Социализм, тт. VII და VIII].

[⁹] რა არის კატეგორიული იმპერატივი? რად ლაპარაკობს ასეთი ზიზლით მის შესახებ ენგელსი? ნუ თუ მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს იმპერატივი მეტის მეტად მაღალ იდეალებს გვიკარნახებს? რასაკვირველია, არა.

რა არის იდეალი? იდეალიო, — იტყვის ფილისტერი, — არის მიზანი, რომელიც ისე მაღლა სდგას, რომ ვერასოდეს მივალწვევთ, თუმცა ზნეობრივად ვალდებულნი ვართ მისკენ მივისწრაფოდეთ. აქედან ფილისტერისთვის ის მეტად სასიამოვნო დასკვნა გამომდინარეობს, რომ „იდეალის რწმენა“ ისეთ ყოფაქცევას ესაბამება, რომელსაც საუკეთესო შემთხვევაში არაფერი აქვს საერთო „იდეალთან“. სამოცდაათიან წლებში რუსეთში „იდეალური“ ჟანდარმის აფიცრები მოიპოვებოდნენ, რომელნიც „ნიგილისტს“ რომ დაიჭერდნენ, დაუწყებდნენ მტკიცებას, სოციალიზმი მართლაც ძალიან კარგი რამაა, სოციალიზმზე უკეთესს კაცი ვერაფერს ვერ მოიგონებს, მაგრამ ამავე დროს იდეალი მიუღწეველია, რომ დედამიწის მცხოვრებელმა მიწიერზე უნდა იფიქროსო; „მიწიერი“ კი იმას ითხოვს, რომ იდეალურმა ჟანდარმის აფიცრმა „აღმოაჩინოს და წარადგინოს“ სადაც ჯერ არს არა ნაკლებ იდეალური „ნიგილისტიო“. და აი ის „ჩივებს და არდგენს“. ჟანდარმები ალბათ სტყუოდნენ, როცა „იდეალისკენ“ მისწრაფებაზე ლაპარაკობდნენ. მაგრამ ავიღოთ მეორე მაგალითი. ჩვენი „ლეგალური“ ნაროდნიკები თავიანთ „იდეალებისკენ“ სრულიად გულწრფელად მიისწრაფოდნენ. მაგრამ, დახეთ, რა გამოდიოდა მათი გულწრფელი დამოკიდებულებიდან იდეალთან. მათი საზოგადოებრივი იდეალი იყო თავისუფალი „ხალხი“, რომელიც დამოუკიდებლად

ვითარდებოდა, დაუბრკოლებლად მთავრობისა და უმაღლეს წოდებების მხრივ. მთავრობაც და უმაღლესი წოდებებიც სრულიად იშლებოდნენ ან სრულიად ჭკრებოდნენ ნაროდნიკულ იდეალში. მაგრამ რას აკეთებდნენ ნაროდნიკები თავიანთი იდეალის განსახორციელებლად? ხან მისტიროდნენ „წარსულის“ განადგურებას („ციფრებს მისტიროდნენ“, გ. ი. უსპენსკის სიტყვებით. რომ ვსთქვათ), ხან მთავრობას ნადლეების გადიდებასა და გადასახადის შემცირებას ურჩევდნენ. ყველაზე უფრო შეურიგებელი და თანმიმდევარი ნაროდნიკები კიდევ „მიწაზე სხდებოდნენ“. მაგრამ ყველაფერმა ამან რუსეთის სინამდვილე ნაროდნიკულ იდეალს ვერ დაუახლოვა. აი, ამიტომ ნაროდნიკები მისტიროდნენ არა მარტო ციფრებს, არამედ თავიანთ თავსაც. ისინი თავიანთ იდეალების სრულს უძლურებას გრძნობდნენ. მაგრამ საიდან წარმოსდგებოდა ეს უძლურება? საკითხი ნათელია: მათ იდეალებსა და სინამდვილეს შორის არავითარი ორგანიული კავშირი არ არსებობდა. სინამდვილე ერთ მხარეზე მიიწევდა, იდეალები მეორეზე, ან უკეთ რომ ვთქვათ, ეს უკანასკნელნი ერთ ალაგას რჩებოდნენ, მიწაზე ისხდნენ ბატ. ლეგალურ ნაროდნიკებთან ერთად, ასე რომ მანძილი იდეალებსა და სინამდვილეს შორის თანდათან გრძელდებოდა, რის გამო იდეალი დღითიდღე უფრო და უფრო უძლური ხდებოდა. აი ამგვარ იდეალებს დასცინებდა ენგელსი, ისევე როგორც წინად ჰეგელიც დასცინონდა, მაგრამ დაცინვა აქ ეხებოდა არა იდეალის უზენაესობას, არამედ სწორედ მის უძლურებას, მის გამოთიშვას რუსეთის მოძრაობის საერთო მსვლელობიდან. ენგელსმა მთელი თავისი ცხოვრება მეტად ამალღებულ მიზანს შესწირა: პროლეტარიატის განთავისუფლებას. მასაც ჰქონდა „იდეალი“; მაგრამ ის სინამდვილეს მოწყვეტილი არ იყო. მისი იდეალი იგივე სინამდვილე იყო, მაგრამ ხვალინდელი დღის სინამდვილე, რომელიც ადგილს იპოვის იმიტომ კი არა, რომ ენგელსი იყო იდეალური, არამედ იმიტომ, რომ დღევანდელი სინამდვილის თვისებები ისეთია, რომ იგი თავისი საკუთარი შინაგანი კანონების წყალობით ხვალინდელ დღის სინამდვილედ,

ე. ი. ენგელსის იდეალად უნდა იქცეს. განუვითარებელმა ადამიანებმა შეიძლება გვეითხონ: თუ ყველაფერი სინამდვილის თვისებაზეა დამოკიდებული, რაღა შუაშია აქ ენგელსი, რაღას ერევა ისტორიის გარდაუვალ პროცესში თავის იდეალებით? ვანა უმისოდ საქმე არ მოგვარდება? ობიექტური მხრით ენგელსის მდგომარეობა ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: სინამდვილემ ის თან გაიტაცა ერთი ფორმიდან მეორეში გადასვლის დროს, როგორც ერთი აუცილებელი იარაღი მომავალი გარდატეხისა. სუბიექტური მხრით კი უნდა ითქვას, რომ ენგელსს ეს იამოვნება თავისი მონაწილეობა ისტორიულ მოძრაობაში, რომ ამას ვალდებულებად და თავის ცხოვრების უდიდეს მიზნად სთვლის. საზოგადოებრივი განვითარების კანონები ისევე ვერ განხორციელებიან ადამიანების მონაწილეობის გარეშე, როგორც ბუნების კანონები მატერიის მონაწილეობის გარეშე. მაგრამ ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ პიროვნებას შეუძლია საზოგადოებრივ განვითარების კანონების უყურადღებოდ დატოვება. საუკეთესო შემთხვევაში ამისთვის სასჯელად დონკიხოტის სასაცილო მდგომარეობაში ჩავარდნა მოეწიას.

თავის ცნობილ თხზულებაში „Wirtschaft und Recht“ შტამლერმა დიდი გაკვირვება გამოსთქვა იმის გამო, რომ მარქსისტები ერთის მხრივ პროლეტარიატის რევოლიუციას აუცილებლად სთვლიან, ხოლო მეორეს მხრივ, საჭიროდ მიაჩნიათ ხელის შეწყობა ამ რევოლიუციისთვისო. მისი აზრით ეს ისევე უცნაურია, როგორც პარტიის დაარსება ასტრონომიულად აუცილებელ მთვარის დაბნელების დასახმარებლად. მაგრამ ეს შენიშვნა, ისევე როგორც მთელი წიგნი, ამტკიცებს, რომ შტამლერმა სრულიად ვერ გაიგო ის მატერიალისტური ფილოსოფია, რომელიც თანამედროვე სოციალიზმს უძევს საფუძვლად. ჯერ კიდევ პრისტლეიმ სამართლიანად სთქვა: „Though the chain of events is necessary our own determinations and actions are necessary links of that chain“ (ე. ი., თუმცა მოვლენათა ჯაჭვი აუცილებელია, მაგრამ ჩვენი მოქმედებანი და გადაწყვეტილებანი ამ ჯაჭვის აუცილებელ რგოლს

წარმოადგენენ. Disquisitions, vol. I, p. 110). კანტი პრისტ-
ლეის ფატალისტად სთვლიდა. მაგრამ სადაა აქ ფატალიზმი?
როგორც თვით პრისტლეიმ აღნიშნა პრაქსისთან კამათში,
აქ ფატალიზმის კვალიც არ არის.

ახლა მოვილაპარაკოთ კატეგორიულ იმპერატივზე. რა არის
ეს? კანტი იმპერატივებს უწოდებს წესებს, რომელთაც „სა-
ვალდებულოს ნიშანი“ აქვთ. იმპერატივი შეიძლება ან პი-
რობითი იყოს, ან კატეგორიული. პირობითი იმპერა-
ტივი ნებისყოფას მხოლოდ ამა თუ იმ სასურველ მოქმედების მი-
მართ განსაზღვრავს, კატეგორიული იმპერატივი ნებისყო-
ფას ამა თუ იმ საძიებელ მიზნის დამოუკიდებლად საზღ-
ვრავს; ის საზღვრავს ნებისყოფას, როგორც ასეთს, „სანამ მე
თავის თავს ვკითხავდე, მაქვს თუ არა საკმაო შეძლება ამა თუ
იმ მოქმედების შესასრულებლად“. სავალდებულოს ნიშანს გარდა
კატეგორიულ იმპერატივს, მაშასადამე, უპირობო აუცილებ-
ლობის ნიშანი აქვს. თუ ვისმეს ეტყვიან, იმუშავე და ფული
აგროვე შევი დღისთვისო, ეს პირობითი იმპერატივი
იქნება: ადამიანმა ფული უნდა აგროვოს იმ შემთხვევაში, თუ
სიბერის დროს გაჭირვებაში ჩავარდნა არ უნდა და სხვაფრივ
არ ძალუძს სიღარიბისაგან თავის დაზღვევა. ხოლო წესი, რო-
მელიც ამბობს ყალბ ალთქმას ნურავის მისცემო,
ეხება მხოლოდ ადამიანის ნებისყოფას, როგორც ასეთს, და
სრულიად იმ მიზნებზე არ არის დამოკიდებული, რომელსაც
ესა თუ ის ადამიანი ისახავს. ამ წესით სურვილი *a priori* განი-
საზღვრება და ეს კატეგორიული იმპერატივია. „მაშასა-
დამე, — ამბობს კანტი, — პრაქტიკულად კანონები მხოლოდ
ნებისყოფას ეხებიან, იმის დამოუკიდებლად, რა წარმოიშობა
მისი მიზეზების შემწეობით და... უკანასკნელზე შეიძლება უარი
ვთქვათ, რათა ეს კანონები წმინდად ვიქონიოთ“ („კრიტიკა
პრაქტიკული გონებისა“, რუსული თარგ. ნ. მ. სოკოლო-
ვისა. პეტერბ. 1897, გვ. 21).

არსებითად არის მხოლოდ ერთადერთი კატეგორიული
იმპერატივი; ის ამბობს: მოიქეცი მხოლოდ ისეთი წე-
სის მიხედვით, რომ შეგეძლოს მისი ზოგად კანონად

გადაქცევა ისურვო („Grundlegung zur Methaphysik der Sit-
ten“, Leipzig, 1897, p. 14).

თავისი აზრის განსამარტავად კანტს რამდენიმე მაგალითი მოყავს. ესა თუ ის პიროვნება იმდენად უბედურია, რომ ცხოვრება მძიმე ტვირთად გადაქცევია და ჰკითხულობს, მართებულია თუ არა, რომ მან თავი მოიკლას? სად ეძიოს ამ კითხვის პასუხი? კატეგორიულ იმპერატივში. რა იქნებოდა, რომ თვითმკვლელობა ზოგად კანონად გადაქცეულიყო? ცხოვრება მოისპობოდა. მაშასადამე, თვითმკვლელობა არ შეესაბამება ზნეობას. კიდევ ერთი მაგალითი. ვინმემ ნაცნობს შესანახად თავისი ქონება მიაბარა. მართებულია თუ არა, რომ ამ უკანასკნელმა მიბარებული გადამალოს? ეს საკითხიც ადვილი გადასაწყვეტი უნდა იყოს კატეგორიული იმპერატივის შემწეობით: ყველა ადამიანიმა რომ მიბარებული ქონება გადამალოს, ქონებას აღარავინ გაანდობდა. მესამე მაგალითი. შეძლებულ კაცს არ გაუჭირდებოდა ღარიბის დახმარება, მაგრამ უარს ამბობს ამისე. ეწინააღმდეგება თუ არა ეს ზნეობრივ ვალდებულებას? ჰო, ეწინააღმდეგება; არავის არ შეუძლია ისურვოს, რომ ასეთი ყოფაქცევა საზოგადო წესად იქცეს, იმიტომ რომ თითოეული ჩვენგანი შეიძლება გაჭირვებულს მდგომარეობაში ჩავარდეს.

ეს მაგალითები კარგად განმარტავენ კანტის აზრს, მაგრამ მის სისუსტესაც ააშკარავენ. ჯერ კიდევ ჰეგელმა სამართლიანად აღნიშნა, რომ მიბარებული ქონების მაგალითი არ არის დამაჯერებელი, იმიტომ რომ ადვილად შეიძლება ვიკითხოთ: მერე რა უჭირს თუ ნივთებს შესანახად არ მიბარებენ? ხოლო თუ გვეტყვიან, ამ შემთხვევაში ქონება ძნელი დასაცავი გახდებოდა და ბოლოს თვით საკუთრება შეუძლებელი იქნებოდაო, ხომ შეიძლება ვიკითხოთ: საკუთრება რისთვისღა არის საჭირო? ჰეგელის სიტყვით, კანტის მოძღვრებაში არ არის არც ერთი ზნეობრივი კანონი, რომელიც ნათელი იყოს თავისთავად, ზედმეტი მსჯელობის და წინააღმდეგობის დამოუკიდებლად. ეს მართლაც ასეა და განსაკუთრებით ცხადად თვითმკვლელობის მაგალითზე სჩანს. მართლაც, იქ ხომ ლაპარაკია არა ყველა ადამიანის, არამედ ცხოვრების მძიმე ბრძოლით

დადლილ ადამიანების თვითმკვლევობაზე, ეს კი ცხოვრებას არ მოსპობდა.

ამას გარდა, ჰეგელი ამბობს, რომ კანტისთვის ყოველი განსაზღვრული ზნეობრივი კანონი უბრალო მტკიცებაა, უშინაარსო ტავტოლოგია, რომელსაც შეეფერება ფორმულა $A=A$: მიბარებული ქონება არის მიბარებული ქონება, საკუთრება არის საკუთრება. ესეც სრულიად სამართლიანი და ადვილი გასაგებია. კანტისთვის არ არსებობდენ ის საკითხები, რომელიც ჰეგელმა მის „ცალიერ მტკიცებებს“ დაუპირდაპირა: რა ვუყოთ, რომ ნივთებს შესანახად არ მისცემენ? რა საჭიროა საკუთრება? და სხვ. კანტის იდეალი, მისი „მიზანთა სამეფო“ (Reich der Zwecke, იხ. Crundlegung, გვ. 58) ბურჟუაზიული საზოგადოების განყენებული იდეალი იყო, ამ საზოგადოების ნორმები კი კანტს „პრაქტიკული გონების გარდაუვალ ბრძანებად მიაჩნდა“. კანტის მორალი არის ბურჟუაზიული მორალი გადათარგმნილი ფილოსოფიის ენაზე, ამ ფილოსოფიის უმთავრეს ნაკლს კი, როგორც დავინახეთ, ის შეადგენდა, რომ თავს ვერ ართმევდა განვითარების საკითხებს. ამის დასამტკიცებლად მე შევიჩინე კანტის მესამე მაგალითზე, რომელიც ზევით მოვიყვანეთ. მაგრამ წინდაწინვე მკითხველს ვთხოვ დაიხსოვნოს, რომ კანტი უტილიტარული ზნეობის მედგარი მოწინააღმდეგე იყო. მისი აზრით ბედნიერების პრინციპი არავითარ საფუძველს არ შეიცავს ნებისყოფის განსაზღვრისათვის, გარდა იმისა, რომელიც სურვილის შეძლებას ეკუთვნის; მაგრამ გონებას, რომელიც ნებისყოფას მართავს, არ შეუძლია ამ მდებალ შეძლებას ანგარიში გაუწიოს. ის იმდენად განსხვავდება მისგან, რომ ცოტაოდენი შერევაც კი სურვილიდან გამომდინარე ზრახვებთან „ძლიერებას ან უპირატესობას უკარგავს ისევე, როგორც მცირეოდენი ემპირიული ნარევი, როგორც აუცილებელი პირობა მათემატიკურ დემონსტრაციაში, ამცირებს და სპობს დემონსტრაციის მთელ მოქმედებას“ („პრაქტიკულ გონებას კრიტიკა“, გვ. 37).

ეს დამოუკიდებლობა სასურველი საგნებიდან იმთავითვე ხუმრობისა და ეპიგრამების საბაზი გახდა (შეად. შილერისა და გოეტეს ქსენიები 388—399). აქ არ შემოძლია მათი გადმოცემა¹, მინდა მხოლოდ ვთქვა, რომ მესამე ზემოთ-მოყვანილი მაგალითი შეიძლება დამაჯერებლად ვსცნოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ უტილიტარული მორალის ნიადაგზე დავდგებით და ჩვენს „პრაქტიკულ გონებას“ ვაიძულებთ მხედველობაში მიიღოს ჩვენი „სურვილის შეძლება“: კანტის მიხედვით ხომ მე, იმიტომ უნდა დავეხმარო სხვებს, რომ შეიძლება თვით მათი დახმარება დამჭირდეს. ამაზე მეტი უტილიტარობა რაღა იქნება? გარდა ამისა, მე მინდა მკითხველის ყურადღება მივაქციო იმ გარემოებას, რომ უტილიტარისტებთან კამათის დროს კანტს მხედველობაში აქვს „პირადი ბედნიერების“ პრინციპი, რომელსაც სამართლიანად ეგოიზმის პრინციპს უწოდებს, და სწორედ ამიტომ მას არ ძალუძს მორალის ძირითადს საკითხს თავი გაართვას. მართლაც, ზნეობის საფუძველს წარმოადგენს მისწრაფება არა პირად, არამედ საზოგადო ერთეულის ბედნიერებისადმი: ტომის, ხალხის, კლასის, კაცობრიობის. ამ მისწრაფებას ეგოიზმთან არაფერი აქვს საერთო. პირობით, ის ყოველთვის

¹ თუმცა ერთს ქსენიას მოვიყვან:

Gewissenskrupel.

Gerne dien'ich den Freunden, doch thu'ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Decisum.

Da ist kein andrer Rat, du musst suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebietet.

(ე. ი. სინდისის ქენჯნა: ხშირად ვემსახურები ჩემ მეგობრებს, მაგრამ ამას სიამოვნებით ვაკეთებ და მეზინია, რომ სათნო არა ვარ. გადაწყვეტილება: სხვა გამოსავალი არ არის, შეიძულე ისინი და ზიზღით გააკეთე, რასაც ვალდებულება გიკარნახებს).

მეტნაკლებად თავგანწირვას გულისხმობს. და რადგან სოციალურ გრძნობებს შეუძლია თაობიდან თაობაში გადავიდეს და ბუნებრივი შერჩევის წყალობით გაძლიერდეს (იხ. ამის შესახებ დარვინის შინაარსიანი შენიშვნები მის წიგნში „ადამიანის წარმოშობის შესახებ“), თავგანწირვამ შეიძლება ხანდახან ისეთი სახე მიიღოს, თითქო ის „ავტონომიური ნებისყოფის“ საქმე იყოს, მოკლებული „სურვილის შეძლების“ ყოველ ნარევს. მაგრამ ეს უცილობელი გარემოება სრულიადაც არ უარპყოფს, რომ ამ ამაღლებულ ნიქს მაინც უტილიტარული საფუძველი აქვს. ამა თუ იმ საზოგადოების კლასის ან კიდევ ცხოველთა მოდგმის (გაეხსენოთ, რომ სოციალური გრძნობა მარტო ადამიანს როდი აქვს) წარმომადგენლები მოკლებულნი იქნებოდნენ სოციალურ გრძნობას, ის რომ არსებობისთვის ბრძოლაში ამ საზოგადოებისა, კლასის, თუ მოდგმისთვის სასარგებლო არ ყოფილიყო. ამა თუ იმ ერთეულს დაბადებიდან თანდაყოლილი აქვს „თავგანწირვის აპრიორული ნიქი“, ისევე, როგორც მას რეინკეს ზემოაღნიშნულ შენიშვნის (იხ. მეხუთე შენიშვნა) მიხედვით, დაბადებიდან „სუნთქვისა და საქმლის მონელეპის აპრიორული ნიქი“ აქვს თანდაყოლილი; მაგრამ ამ „აპრიორობაში“ არაფერია საიდუმლო: ის თანდათან წარმოასდგა განვითარების გრძელს პროცესში.

ამგვარად, ეთიკაში კიდევ უფრო აშკარა ხდება, ვიდრე შემეცნების თეორიაში, რომ კანტმა და მისმა მიმდევრებმა ვერ შესძლეს განვითარების და საზოგადოებრივი სარგებლობის თვალსაზრისის გამოყენება და ჰეგელი სწორედ ამ თვალსაზრისის შემწეობით ამბობდა მათ ზნეობრივ კანონებს (რა საჭიროა ქონების შენახვა, რა საჭიროა საკუთრება? და, სხვ.). აქაც ისევე ხშირად, როგორც შემეცნების თეორიაში, კანტის საკუთარი სიტყვების გახსენება გვიხდება: ფილოსოფოსის უდიდესი ვალდებულებაა თანმიმდევრობა შეინარჩუნოს ბოლომდე, მაგრამ ჩვეულებრივ სწორედ ეს ხდება ძლიერ იშვიათად.

კანტის ერთი თანამედროვე — იაკობი, თავის წერილში ფიხტესადმი, კანტის ეთიკის საწინააღმდეგოდ შემდეგს ამბობდა: „ღიახ, მე უღმერთო ვარ და ათეისტი და წინააღმდეგ

ნებისყოფისა, რომელსაც არაფერი სურს, მინდა ვიტყუო, როგორც დეზდემონა სტყუოდა სიკვდილის წინ; მე მინდა სხვები შეეცადინო პილადივით, რომელიც თავის თავს ორესტად ასაღებდა; მკვლელობა ჩავიდინო ტიმოლეონივით, კანონი და ფიცი დავარღვიო ეპამინონდსა და იოჰან დე-ვიტტივით; თვითმკვლელობა მოვახდინო ოტტონივით; ეკლესია გავძარცვო დავითივით და თვით პურის თავ-თავები მოვსწყვიტო შაბათს, მხოლოდ იმიტომ, რომ მშიერი ვარ და კანონი ადამიანისთვისაა და არა ადამიანი კანონისთვის“. ეს ძალიან კარგია და ჰეგელი საესებით მართალი იყო, როცა იაკობის აზრებს სრულიად წმინდა აზრებად სთვლიდა, იმიტომ რომ მათი გამოთქმა პირველ პიროში („მე მინდა, მე ვარ“ და სხვ.) ხელს არ უშლის მათ ობიექტივობას. მაგრამ ის სრულიად სწორი აზრი, რომ კანონია ადამიანისთვის და არა ადამიანი კანონისთვის ხომ სწორედ ურყევ საფუძველს წარმოადგენს უტილიტარული მორალისთვის, თუ მას ქეშმარიტი, ე. ი. ობიექტური მნიშვნელობით გავიგებთ.

[10] ჯერ კიდევ ჰეგელმა აღნიშნა, რომ უაზრობაა ისტორიულ მოვლენის დაფასება მორალის თვალსაზრისით (იხ. მისი „ისტორიის ფილოსოფიის ლექციები“, თხზულებათა სრული კრებულის 1 გამოც., IX ტომი, 67 გვ.). მაგრამ ჩვენს „მოწინავე მწერლებს“ დღესაც ვერ შეუგნიათ ამ მნიშვნის სამართლიანობა (შეიძლება არც კი გაუგონიათ). გულწრფელად ჰგლოვობენ ზნე-ჩვეულების გარყვნას, რაც თან სდევს ხალხური ცხოვრების იმ ძველ „საფუძვლის“ მოშლას, რომლის ნიადაგზე „როზგების“ ტყეები აღმოცენდა და ჩამტვრეულ კბილების გორაკები დაიდგა. მათი შეხედულებით საფაბრიკო პროლეტარიატი ყოველი უკეთურების ქურქელია. მეცნიერული სოციალიზმი კი საქმეს სხვანაირად უცქერის. კაპიტალისტური წარმოების განვითარება რომ აუცილებლად მშრომელთა ერთგვარ დემორალიზაციას იწვევს, ე. ი. უწინარეს ყოვლისა განმტკიცებულ, საუკუნობრივ ზნეობის დაშლას, ეს მეცნიერულ სოციალიზმის წარმომადგენლებმა ბევრად უფრო ადრე შეაჩინეს, ვიდრე „მოწინავე“ რუსის მწერლებმა (იხ. მაგალითად

ენგელსის წიგნი: „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“, Leipzig, 1845, გვ. 120 და შემდ.). მაგრამ ენგელსი პატრიარქალურ ურთიერთობის აღდგენისთვის როდი ოცნებობდა: კიდევ უფრო საყურადღებოა, რომ მას ესმოდა როგორ იშობა საფაბრიკო პროლეტარიატის „უზნეობისაგან“ ახალი „ზნეობა“; პროლეტარიატი იწრთობა არსებულ წესწყობილებების საწინააღმდეგო რევოლუციურ ბრძოლაში და ბოლოს ახალს საზოგადოებრივ წესწყობილებას შექმნის, სადაც მშრომელნი აღარ „გაირყენებიან“, იმიტომ რომ მათი „გარყენილების“ წყაროები დაიშრიტება (იხ. 256 და შემდ. გვ.). თანამედროვე რუსეთის „მოწინავე“ აზროვნების მდგომარეობა ასე შეიძლება გამოიხატოს: ჩვენ წარმოდგენაც არ გვაქვს იმის შესახებ, რაც ნამდვილმა მოწინავე აზროვნებამ დასავლეთში ჯერ კიდევ ნახევარ საუკუნის წინათ იცოდა. ეს ისეთი რამაა, რომ შეიძლება ადამიანი მართლაც სასოწარკვეთილებაში ჩაეარდეს!

დღეს ჩვენ „მოწინავე“ მწერლებს დრო არ აქვთ, რომ „ძველი საფუძვლების“ დაშლა იგლოვონ და პროლეტარიატის გაჩენის გამო აღარ სწუხან: ახლა მათ თვით ცხოვრებამ დაანახვა რა დიაღია ამ კლასის მნიშვნელობა; და „მოწინავე“ პრესა მას უხვად უძღვნის კომპლიმენტებს. სჯობს გვიან, ვიდრე არასოდესო, ნათქვამია; მაგრამ მე ვიტყვოდი: უკეთესი იქნებოდა ადრე, ვიდრე გვიან. ჩვენი „მოწინავე“ ადამიანები რომ თავის დროზე გამოსთხოვებოდნენ თავიანთ უაზრო შეხედულებას პროლეტარიატზე, როგორც უბრალო „მუწუჯზე“ და, შეძლებისგვარად, ხელი შეეწყობთ ამ კლასის თვითშეგნების განვითარებისთვის, სახელოვანი „შავი რაზმი“ იმ საშიშ პოლიტიკურ როლს ვერ ითამაშებდა, ახლა რომ თამაშობს. ეს ნამდვილი პოლიტიკური დანაშაულია, რომ „მოწინავე“ ინტელიგენცია ჯიუტად და ხანგრძლივად იცავდა თავის ნაროდნიკულ ცრუმორწმუნეობებს და ახლა ულმობელი ისტორია მას სასტიკად სჯის ამისთვის.

[11] რაც შეეხება პირველყოფილ საზოგადოებას, მარქსის ისტორიული შეხედულებები ბრწყინვალედ დაამტკიცა მორ-

განის გამოკვლევებმა (იხ. მისი „ძველი საზოგადოება“, რომელიც პირველად ინგლისურად გამოვიდა, ახლა არსებობს გერმანული, რუსული და, თუ არ ვცდებით, აგრეთვე პოლონური თარგმანი). ზოგიერთი არა კეთილისინდისიერი კრიტიკოსი ამტკიცებდა, მორგანის დასკვნები საგვარეულო წესწყობილების შესახებ მხოლოდ ჩრდილო-ამერიკის წითელ-კანიანების საზოგადოებრივ ცხოვრების შესწავლაზეა დაფუძნებულიო. საკმაოა კაცმა მისი წიგნი წაიკითხოს, რომ ამგვარი „კრიტიკული“ შენიშვნების შეუსაბამობა დაინახოს. აგრეთვე საკმაოა ანტიური ქვეყნის ისტორიის საფუძვლიანი, ე. ი. პირველი წყაროების მიხედვით გაცნობა, რომ დავინახოთ რამდენად აუცილებელია ყველაფერი, რასაც ამ ქვეყნის შესახებ მორგანი და ენგელსი ლაპარაკობენ (იხ. ამ უკანასკნელის თხზულება: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ ე. ი. „ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა“). მაგრამ არა კეთილგანწყობილი მსწავლულების მიუხედავად, მორგანის გენიოსური აზრები არ დაიკარგენ თანამედროვე ეთნოლოგიისთვის. ჩრდილო-ამერიკაში მის გავლენის ქვეშ წარმოსდგა მთელი სკოლა ეთნოლოგებისა, რომელნიც თავიანთ შრომებს სმიტსონის ინსტიტუტის ყოველწლიურ, მეტად საყურადღებო „reports“-ში ბეჭდავენ და პირველყოფილ საზოგადოების მატერიალისტურ ახსნისთვის უძვირფასეს მასალას იძლევიან. ევროპაში, მორგანის გამოკვლევების საფუძველზე, ჩვენმა გერმანელმა ამხანაგმა ჰ. კუნოვმა ძვირფასი შრომები დაბეჭდა ავსტრალიელ ზანგების ნათესავობის სისტემებსა, მექსიკისა და ინკების სახელმწიფოს საზოგადოებრივ წესწყობილებასა და, ბოლოს, მატრიარხატის კავშირზე „ველურ“ ტომების საწარმოო ძალების განვითარებასთან. ისიც უნდა ითქვას, რომ ევროპაში მორგანის იდეების გავლენა დღემდე შედარებით სუსტია. მაგრამ, უეჭველია, რომ აქაც ეთნოლოგია თანდათან ეჩვევა საზოგადოებრივ მოვლენების მატერიალისტურ ახსნას. მე არ მგონია, რომ ისეთს მკვლევარს, როგორიც კარლ ფონ-დერ-შტეინენია, ისტორიული მატერიალიზმი აინტერესებდეს; ყოველ შემთხვევაში, მის შრომებში არ სჩანს, რომ

იგი თუნდ შორიდან იცნობდეს ამ თეორიას. მაგრამ მის შინა-
 არსიან წიგნში: „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens“
 Berlin, 1894, თავიდან ბოლომდე, უმეტეს შემთხვევაში მარჯ-
 ვედ, სწორედ ის მეთოდია ნახმარი, რომელსაც „ეკონომიური“
 მატერიალისტები ხმარობენ. თვით რატციელი, რომელიც სა-
 კიროდ სთვლის თავი გაიმართლოს საყვედურისაგან, რომ იგი
 თითქო მატერიალისტი იყოს (იხ. Völkerkunde, II. p. 631),
 „სულიერ“ კულტურას მიზეზობრივად „მატერიალურ“ კულტურ-
 რასთან აკავშირებს. იგი ამბობს: „ყოველ ხალხის კულტურულ
 შენაძენთა ჯამი განვითარების თითოეულ საფეხურზე სულიერ
 და მატერიალურ შენაძენთაგან შესდგება: ეს შენაძენი
 ერთი და იმავე საშუალებებით, ერთი და იმავე სიადვილით და
 ერთსა და იმავე დროს როდი კეთდება... სულიერ კულტურულ
 შენაძენთა საფუძველს მატერიალური შეადგენენ“ (იქ. I ტ.
 17 გვ.). ეს იგივე ისტორიული მატერიალიზმია, მხოლოდ ბო-
 ლომდე მოუფიქრებელი და ამიტომ თანმდევრობას მოკლებული
 და რამდენიმედ გულუბრყვილოც. სწორედ ასეთივე ასე ვთქვათ
 ბუნებრივად აღმოცენებულ და გულუბრყვილო, მეტ-ნაკლებად
 მერყევ მატერიალიზმს ვხვდებით ბევრ სხვა ნაწერში, რომელ-
 ნიც პირველყოფილ „კულტურის“ ამა თუ იმ სპეციალურ დარ-
 გის ანუ, მარქსის ენით რომ ვთქვათ, იდეოლოგიის განვი-
 თარებას იკვლევენ. ასე, მაგალითად, პირველყოფილი ხე-
 ლოვნების გამოკვლევა მტკიცედ დაეყრდნო მატერია-
 ლისტურ ნიადაგს: ამის დასამტკიცებლად ევროპისა და ჩრდ-
 ამერიკის შეერთებული შტატების ლიტერატურიდან გრძელი
 სიის შედგენა შეიძლებოდა, მაგრამ აღვნიშნავ მხოლოდ გროს-
 სეს შრომას „Die Anfänge der Kunst“ და ბიუხერის „Die
 Arbeit und Rhythmus“, რომელნიც რუსულადაც არიან გადა-
 თარგმნილნი. საყურადღებოა, რომ ეს უკანასკნელი შრომა
 ისეთი ადამიანის კალამს ეკუთვნის, რომლის შეხედულება ეკო-
 ნომიურ განვითარების მიზეზებზე დიამეტრულად ეწინააღმდე-
 გება მატერიალისტურ შეხედულებას (ეს სჩანს ბიუხერის
 ნაწერებიდან თამაშობისა და შრომის ურთიერთობის
 შესახებ). მაგრამ, როგორც სჩანს, კემმარტების გავლენას ახლა

ველარ გაექცევა ისეთი ბურჟუაზიული მეცნიერიც, რომელიც მას ამა თუ იმ ცრუმორწმუნოების გამო გაუბრის. თითქო ყველაფერი იმის მომასწავებელია, რომ ჩვენ ახლა ისეთ დროს ვუახლოვდებით, როცა საზოგადოებრივ მეცნიერებაში იგივე ამბავი განმეორდება, რაც დღეს უკვე ბუნებისმეტყველებაში ხდება: აქ ყველა მოვლენას მატერიალისტურად ხსნიან, მატერიალიზმის ძირითად იდეას კი უარყოფენ, როგორც უსაფუძვლოს. ძნელი არაა იმის გაგება, თუ რით აიხსნება ასეთი ორმაგი დამოკიდებულება მატერიალიზმთან: თანმიმდევარი მატერიალისტური მსოფლმხედველობა უწინარეს ყოვლისა რევოლუციური მსოფლმხედველობაა, დასავლეთ ქვეყნების „განათლებული კლასები“ კი ახლა სრულიად ველარ ეწყობიან რევოლუციას. მე რომ „განათლებულ კლასებს“ ცილს არ ვსწამებ, სხვათა შორის, ამერიკელი ედვინ რ. ა. ზელიგმენის საინტერესო წიგნიდან სჩანს: „The economic Interpretation of History“. New-York, 1902. პროფესორი ზელიგმენი პირდაპირ ამბობს, ისტორიული მატერიალიზმი მეცნიერების თვალში ძლიერ იფუჭებს საქმეს თავისი მჭიდრო კავშირით სოციალიზმთან (იხ. მისი წიგნის 90 გვ.) და თავისი უაზრო გაზვიადებით („absurd exaggerations“), როგორიცაა, მაგალითად, მისი უარყოფითი დამოკიდებულება სარწმუნოებასთან საერთოდ და ქრისტიანობასთან კერძოდ (იხ. აღნიშნული წიგნის მეოთხე თავი). ზელიგმენი სცნობს, რომ ისტორიის მატერიალისტური ახსნა სწორია და მას სურს, ეს სხვა მეცნიერებმაც აღიარონ: ამიტომ ცდილობს დაამტკიცოს, შეიძლება კაცი ისტორიის მატერიალისტურ ახსნას მისდევდეს და იმ ათეისტურ და სოციალისტურ დასკვნებს არ იზიარებდეს, რომელთაც დღემდე მისი მიმდევრების უმრავლესობა იზიარებდაო. უნდა გამოვტყდეთ, ზელიგმენი თავისებურად მართალია: თუ თანმიმდევრობის უქონლობას შევურიგდებით, მის მიერ ნარჩევი ლოგიკური ოპერაცია უეჭველად შესაძლებელია. საზოგადოებრივ მეცნიერებისთვის სასარგებლო იქნებოდა, ბურჟუაზიული მსწავლეულები რომ ზელიგმენის რჩევას დაიჯერებდნენ: რასაკვირველია, ისინი დიდს შეცდომას

ჩაიდენენ, თანამედროვე მარქსიზმის „გაზვიადებულ“ იდეებზე რომ უარი სთქვან; მაგრამ როცა ისტორიულ მატერიალიზმს სრულიად უარყოფენ, ერთს კი არა, მრავალ შეცდომას სჩადიან; ორ ბოროტებაში პირველი, მაშასადამე, მაინც ნაკლებია..

მაგრამ ასეა თუ ისე, განსვენებული ნ. მიხაილოვსკი მაინც სასტიკად სცდებოდა; როცა „მარქსის რუს მოწაფეებთან“ კამათის დროს ამტკიცებდა, ისტორიულ მატერიალიზმს, შინაგანი უძღურების გამო, არ ძალოძს მსწავლულთა ქვეყნის ყურადღება მიიპყროსო. ახლა მსწავლულთა ქვეყნის ყურადღება ყოველმხრივ მისკენ არის მიპყრობილი და, თუმცა ბურჟუაზიული მეცნიერები, ზემოთ აღნიშნულ მიზეზის გამო, უმეტეს შემთხვევაში, ნაკლებ მიდრეკილებას იჩენენ მის მეცნიერულ ღირსებების საცნობად, მაგრამ ახლაც გეოგრაფიის სპეციალისტები ხშირად მასზე ლაპარაკობენ და ბერლინის გეოგრაფიული საზოგადოების წევრებმა უკვე ბევრი თოფის წამალი დასწვეს მასთან საბრძოლველად. ეს დიდად სასიხარულო და საყურადღებოა, როგორც დროების ნიშანი.

გ. პლენანოვი.

ლუდვიგ ფეიერბახი

(ბიოგრაფიული ნარკვევი)

ლუდვიგ ფეიერბახი დაიბადა 28 ივლისს 1804 წ. ლანდსჰუტში, ბავარიაში. ფილოსოფოსის მამა ანსელმ ფეიერბახი თავის დროზე გამოჩენილი კრიზინალისტი იყო. მას დამსახურება მიუძღვის სისხლის სამართლისა და სასამართლოს საქმის წარმოების რეორგანიზაციაში; მისი მომქმედი და ცხარე ბუნებისთვის ანსელმ ფეიერბახს „ვეზუვი“ უწოდეს მეტსახელად.

ლუდვიგის უფროსმა ძმამ, ანსელმმა, კლასიკური არქეოლოგია აირჩია თავის სპეციალობად და ფრეიბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი გახდა. მისი შვილი — ისიც ანსელმი — ცნობილი მხატვარი იყო. ლუდვიგის მეორე ძმა, კარლი, ნიქიერი მათემატიკოსი იყო; იგი ახალგაზრდა გარდაიცვალა. ფილოსოფოსის მესამე ძმა გერმანული სამართლის პროფესორი იყო ერლანგენში. უმცროსმა ძმამ, ფრიდრიხმა, ფილოსოფია აირჩია და ლუდვიგის მოძღვრების მიმდევარი გახდა.

ლუდვიგ ფეიერბახმა თავდაპირველად ღვთისმეტყველებისადმი იგრძნო მიდრეკილება და მის შესწავლას სერიოზულად შეუდგა ჰეიდელბერგის უნივერსიტეტში. იმ დროს ღვთისმეტყველების კათედრა იქ კარლ დაუბს ეჭირა, რომელიც სპეკულიატიური ღვთისმეტყველების წარმომადგენელი იყო; პაულუსიც, რომელიც ჰეიდელბერგის უნივერსიტეტში ასწავლიდა, განათლების ეპოქის რაციონალიზმს ემხრობოდა. ერთს დროს ფეიერბახი დაუბმა გაიტაცა, მაგრამ ჩქარა, 1824 წ. იგი უკვე თავის მამას სწერს, ბერლინში მინდა გადავსახლდე, რათა ისეთ დიდ ღვთისმეტყველთ მოუფსმინო, როგორიც არიან შლეიერმახერი, შტრაუსი, ნიჟანდერიო...

ბერლინში ფეიერბახი ჰეგელის ლექციებს ისმენს, ეს უკანასკნელი იმ დროს ბერლინის უნივერსიტეტში ყველა მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ კურსს კითხულობდა. ჰეგელის ფილოსოფიის ზეგავლენით ფეიერბახმა გადასწყვიტა უარი ეთქვა ლეთამეტყველებაზე და ფილოსოფიის შესწავლისათვის მოეკიდა ხელი. იგი ჰეგელის მიმდევარი გახდა; უნივერსიტეტის გათავების შემდეგ, 1829 წლიდან 1832 წლის გაზაფხულამდე პრივატდოცენტად გამოდის ერლანგენის უნივერსიტეტში.

რათა ლექციების კითხვის უფლება მიეღო, მან დაბეჭდა დისერტაცია „De ratione una, universali, infinita“ („ერთიან, უნივერსალურ, დაუსრულებელ გონებაზე“). ამ შრომის გამოსავალ წერტილს წარმოადგენს უნივერსალურის და ინდივიდუალურის ურთიერთობის საკითხი. ფეიერბახი აქ საუკუნებით ჰეგელის თვალსაზრისზე სდგას, ჰეგელი კი აზროვნების და ყოფიერების სრულ იგივეობას აღიარებდა. როგორც ჰეგელისთვის, ისე ფეიერბახისთვის აზროვნება არის სული, რომელიც ბუნების ქეშმარიტ არსებას წარმოადგენს. მაგრამ თვით იმ დროს, როცა ფეიერბახი ჰეგელის აღფრთოვანებული თაყვანისმცემელი იყო, მან 1827—1828 წლებში (თავის ფრაგმენტებში „ჩემი ფილოსოფიური განვითარების დასახასიათებლად“) რამდენიმე შენიშვნა გამოსთქვა, რომელნიც მასში ჰეგელის მომავალ კრიტიკოსს ამბულენ. უკვე მაშინაც მას უცნაურად და დაუსაბუთებლად ეჩვენება აზროვნებისა და ბუნების ურთიერთობა, გადასვლა აზროვნებიდან ბუნებისკენ. „თუ ბუნება არ არსებულყოფიერად, — სწერს იგი, — ვერასოდეს უბიწო ქალწული — ლოგიკა — მას ვერ წარმოშობდა თავის თავიდან“.

ერლანგენის უნივერსიტეტში ფეიერბახი თავდაპირველად სპეციალურ კურსებს კითხულობს დეკარტის და სპინოზას ფილოსოფიაზე, შემდეგ ლოგიკას, მეტაფიზიკას და ფილოსოფიის ისტორიას ჰეგელის მიხედვით. მაგრამ ფეიერბახი დიდხანს არ დარჩენილა დოცენტად, ამის მიზეზი იყო ინტრიგები, რომელსაც რეაქციონერი მეცნიერები აწარმოებდნენ

მის წინააღმდეგ, როგორც ახალგაზრდა თავისუფლად მოაზროვნე მეცნიერის წინააღმდეგ, რომელმაც კავშირი გასწყვიტა დოგმატურ ოფიციალურ ქრისტიანობასთან; ამის მიზეზი იყო აგრეთვე მისი ნაწარმოების — „აზრები სიკვდილსა და უკვდავებაზე“ („Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Auhang Theologisch - satirischen Xenien“, 1830) — გამოქვეყნება.

წიგნი ანონიმურად გამოვიდა, მას მაშინვე კონფისკაცია უყვეს და ავტორის სახელი გამომტკიცდა. ამას შედეგად მოჰყვა ის დევნა, რომელიც სიკვდილამდე აღარ შეწყვეტილა. ამ თხზულებაში ფეიერბახი უარყოფს პირად უკვდავებას, — ინდივიდი მომაკვდავი, წარმავალია, ხოლო სული ანუ გონება მუდმივია. დასრულებულის და დაუსრულებელის პრობლემას იგი აქ სავესებით ჰეგელის მიხედვით სწყვეტს. ჰეგელის გავლენა აქ გამომტკიცდა აგრეთვე მსჯელობაში „განსხვავებასა“ და „წინააღმდეგობაზე“, „საზღვრის“, „ზომის“, „არარაობის“ და სხვ. განსაზღვრაში. მაგრამ ზოგადი ჰეგელიანური ტონის მიუხედავად, ჩვენ მასში უკვე ეპოულობთ ზოგიერთ „გადახრას“ მართლმორწმუნე ჰეგელიანობიდან — ბუნება თანდათან მეტს ადგილს იკერს ფილოსოფოსის მსჯელობაში. იმ აღშფოთების ქექაქუხალმა, რომელიც ფეიერბახს თავს დაატყდა მისი წიგნის გამოქვეყნების შემდეგ, მას დაანახვა, რომ მის აკადემიურ მოღვაწეობას ბოლო მოეღო. 1832 წ. ფეიერბახი ფრანკფურტში გადასახლდა; ამ დროს იგი ოცნებობს პარიზში გამგზავრებაზე, სწავლობს ფრანგულ ლიტერატურას. ფეიერბახს იმედი აქვს პოლიტიკური ორგანოს რედაქტორი გახდეს საფრანგეთში და ამის შესახებ მიწერმოწერას აწარმოებს ერთ გამოცემელთან, მაგრამ შემდეგ თავისი ძმის რჩევით თავს ანებებს ამ საქმეს. მძიმე მატერიალური პირობების მიუხედავად ფეიერბახი განაგრძობს თავის მეცნიერულ მუშაობას და 1833 წ. ქვეყნდება მისი „ფილოსოფიის ისტორია ბეკონიდან სპინოზამდე“.

ჰეგელიანელი ედუარდ ჰანსის წინადადებით ბერლინის „საზოგადოება მეცნიერული კრიტიკისა“ ფეიერბახს თავს

ვისი ჟურნალის: „ბერლინის მატთანეს“ მუდმივ თანამშრომლად იწვევს.

1834 წ. ქვეყნდება ფეიერბახის წიგნი „Der Schriftsteller und Mensch“ („მწერალი და ადამიანი“), რომელიც სახუმარო ფილოსოფიურ აფორიზმებს წარმოადგენს. ამ ნაწარმოების ძირითადი აზრია უნივერსალურისა და ინდივიდუალურის დამოკიდებულება. ფეიერბახი აქაც უარყოფს ინდივიდუალურ, სუბიექტურ, სხეულბრივ უკვდავებას, ინდივიდუალურს აქაც გვაროვნული, უნივერსალური ნიჭავს.

1836 წ. ფეიერბახი შონოგრაფიას აქვეყნებს ლეიბნიციზე, 1838 წ. მონოგრაფიას პიერ ბეილზე.

პირველ შრომაში ფეიერბახი გვიჩვენებს, როგორ სწყვეტს ლეიბნიცი უნივერსალურისა და ინდივიდუალურის ურთიერთობას. მეორე ნაწარმოების თემა არის წინააღმდეგობა გონებასა და რწმენას შორის, ამ წინააღმდეგობის ცოცხალი განხორციელება პიერ ბეილი იყო.

1837 წ. ფეიერბახი ბერტა ლევს ირთავს და ბრუკბერგში სახლდება, სადაც მისი ცოლი ფაიფურის ფაბრიკის თანამესაკუთრე იყო. აქ ფეიერბახმა 25 წელი გაატარა მკიდრო ურთიერთობაში ბუნებასთან. ფეიერბახი გატაცებით სწავლობს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათ და აქ ხდება მისი მობრუნება ნატურალიზმისკენ. თვით ფეიერბახი ბრუკბერგში გატარებულ წლებს უბედნიერეს დროდ სთვლიდა თავის ცხოვრებაში. ამ მიყრუებული სოფლიდან იგი მონაწილეობას იღებდა რუგეს „ჰალლეს მატთანეში“, სადაც მისი რამდენიმე სტატია გამოქვეყნდა. ამ ჟურნალმა, როგორც რადიკალური ინტელიგენციის ორგანომ, დიდი როლი შეასრულა გერმანიის გონებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში 1830 — 1840 წლებში.

1839 წ. ფეიერბახმა გამოაქვეყნა „ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკა“, სადაც მან საბოლოოდ კავშირი გასწყვიტა როგორც თავის მასწავლებელთან, ისე საზოგადოდ სპეკულატიურ ფილოსოფიასთან. ამრიგად, ფეიერბახის ფილოსოფია

ორ დიდ პერიოდად ნაწილდება: პირველია 1839 წლამდე, მეორე 1839 წლის შემდეგ.

პირველ პერიოდში ფეიერბახი ჰეგელის იდეალიზმის თვალსაზრისზე იდგა, ამ იდეალიზმითაა გამსჭვალული მეტად თუ ნაკლებად ყველა მისი ნაწარმოები ამ პერიოდში.

მეორე პერიოდში იგი კავშირს სწყვეტს თავის მასწავლებელთან და მატერიალისტი ხდება. ფეიერბახი უკუაგდება ჰეგელის აბსოლუტურ იდეას და მის ადგილას ბუნებასა და ადამიანს აყენებს. რადგან ფეიერბახს მშვენივრად ესმის, რომ ჰეგელის ფილოსოფია, როგორც სპეკულიატიური ფილოსოფია მჭიდროდ დაკავშირებულია თეოლოგიასთან, იგი ბრძოლას იწყებს როგორც ერთის, ისე მეორის წინააღმდეგ. მეორე პერიოდის თხზულებებში ჩვენ ამ ბრძოლის განვითარებას ვხედავთ. ძლიერს დაკვრას სპეკულიატიური ფილოსოფიის წინააღმდეგ წარმოადგენს „ქრისტიანობის არსება“, რომელიც 1841 წელს გამოვიდა და რომელშიც ფეიერბახმა თავისი ფილოსოფიის სათავეში სრულიად გარკვეულად დასვა ბუნება და ადამიანი. „რელიგიის არსებაში“ (1845 წ.) და „ლექციებში რელიგიის არსებაზე“, რომელიც ფეიერბახმა 1848 წლის 1 დეკემბრიდან 1849 წლის 2 მარტამდე წაიკითხა ჰეიდელბერგის რატუმის დარბაზში ფართო საზოგადოების წინაშე, მან თავისი რელიგიის ფილოსოფია განავითარა ბუნების მატერიალისტური გაგების თვალსაზრისით. თავისი თეორიულ-შეშეცნებითი *credo* ფეიერბახმა გადმოსცა ორ თხზულებაში: „წინასწარი თეზისები ფილოსოფიის რეფორმისთვის“ (1842 წ.) და „მომავლის ფილოსოფიის ძირითადი საფუძვლები“ (1843 წ.). პირველ პერიოდში ფეიერბახი როგორც ჰეგელიანელი შემეცნების წყაროდ აზროვნებას სთვლიდა, ახლა კი მან დასძლია ჰეგელი და ის დებულება წამოაყენა, რომ, შემეცნების წყარო გონება კი არა გრძნობადობაა. „ნამდვილი თავის სინამდვილეში ან როგორც ასეთი არის ნამდვილი მხოლოდ როგორც გრძნობის ობიექტი, არის გრძნობადი“.

არსებობს მხოლოდ ის, რაც შეიძლება ათვისებულ იქნას გრძნობებით. მაგრამ გრძნობები თავისთავად კი არა, მხოლოდ

აზროვნებასთან დაკავშირებით გვაძლევენ ჰემმარიტ ცოდნას. აზროვნება ფეიერბახისთვის არ წარმოადგენდა რალაც გრძნობებიდან დამოუკიდებელ არსებას, — აზროვნება, გონება სხვა არაფერია გარდა ადამიანის უნარისა ერთად დაკავშიროს გრძნობადი ათვისებანი.

ფეიერბახს ფილოსოფიური შეხედულებანი გადმოცემულია ენგელსის წიგნში. ფეიერბახის პოლიტიკური შეხედულებანი შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ბურჟუაზიული რევოლუციონერისა და დემოკრატის შეხედულებანი. თუმცა ფეიერბახი თავის თავს კომუნისტს უწოდებდა, მაგრამ მისი კომუნისტური დაყრდნობილი იყო ადამიანთა ერთობის აღიარებაზე, ისინი ყველანი „ადამიანის“ მოდემას წარმოადგენენ. ფეიერბახის მოძღვრებამ „სიყვარულზე“, როგორც ადამიანთა შორის არსებულ წინააღმდეგობათა გადალახვაზე, დიდი გავლენა იქონია გერმანელ „ჰემმარიტ“ სოციალისტებზე. 1848 წლის რევოლუცია ფეიერბახმა ვერ გაიგო და მასში აქტიური მონაწილეობა არ მიუღია.

მისი ერთადერთი საჯარო გამოსვლა რევოლუციის დროს იყო ის ლექციები რელიგიის არსების შესახებ, რომელიც 1848—1849 წლებში ჰეიდელბერგის რატუშაში წაიკითხა. დემოკრატების კონგრესზე, რომელიც ფრანკფურტში შეიკრიბა 1849 წ. მაისში, იგი პასიურ როლს ასრულებდა. რეაქციამ, რომელმაც 1848 წლის შემდეგ საშინელი სიძლიერით იიწინა თავი გერმანიასა და ავსტრიაში, ფეიერბახი აიძულა ხელახლა თავის ბრუტებერგში წასულიყო, სადაც იგი მეტისმეტად მძიმედ განიცდიდა პოლიტიკური რეაქციის უღელს. „ევროპა სატუსალოა, — სწერდა იგი თავის მეგობარს ფრიდრიხ კაპპსს, რომელიც ამერიკაში წავიდა, — განსხვავება თავისუფალსა და ტუსაღს შორის მხოლოდ ისაა, რომ პირველის საკანი ცოტათი უფრო ფართოა“.

ფეიერბახის მდგომარეობის სიმძიმეს აორკეცებდა ის მატერიალური გაჭირვება, რომელიც ამ დროს მას თავს დაატყდა. 50-იანი წლების ბოლოში გაკოტრდა ის ფაბრიკა, რომლის თანამოზიარე ფეიერბახის ცოლი იყო; ცოლქმარი

იძულებული გახდა დაეტოვებიათ ის სახლი, სადაც მათ 25 წელი გაატარეს და რეხენბერგში გადასახლებულიყვნენ ნიურენბერგის მახლობლად. ახალი ბინა საძაგელი იყო, ცივი და ნესტიანი, ამას გარდა ფეიერბახს თითქმის არავითარი საღსარი არ გააჩნდა არსებობისთვის. ამისდა მიუხედავად ფეიერბახი განაგრძობდა მუშაობას და ინტერესით თვალყურს ადევნებდა პოლიტიკას. ამ ხანას ეკუთვნის მისი მუშაობა დარვინსა, ჰუმბოლდტსა და მარქსის „კაპიტალზე“. 1870 წ. ფეიერბახი ოფიციალურად შედის სოციალდემოკრატიულ პარტიაში; ამ დროს იგი უკვე მიხრწნილი მოხუცი იყო...

უკანასკნელი წლები ფილოსოფოსმა დიდს სიღარიბეში გაატარა. ფეიერბახი გადაიცვალა 13 სექტემბერს 1872 წ. ფილტვების ანთებისაგან.

სახელთა და საგანთა საძიებელი

- აგნოსტიკოსები — თეორიულ-შემეცნებითი მიმართულების მიმდევრები, რომელნიც ფიქრობენ, ჩვენთვის უცნობია და უოცნლოთვის უცნობი იქნება საგანი როგორც იგი თავისთავად არსებობს. კონკრეტული ცოდნის დარგებში აგნოსტიკოსები მეცნიერულ შეხედულებათ მისდევდნენ, მაგრამ როცა საქმე არსების ძირითად საკითხებს ეხებოდა, ისინი თავიანთ „არცოდნას“ იმიზეზებდნენ, რისთვისაც მათ ენგელსმა „მორცხვი მატერიალისტები“ უწოდა. — 13, 20, 95.
- ადლერი, გეორგ (1863—1908), გერმანელი ბურჟუაზიული ეკონომისტი, სოციალიზმისა და მარქსიზმის მოწინააღმდეგე. 1893 წლიდან პროფესორი ბაზელში, 1900 წლიდან შროფესორი კილში. მას ეკუთვნის რამდენიმე შრომა მუშათა საკითხზე. ადლერის ყველაზე ცნობილი შრომაა „Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland“. — 141.
- ავენარიუსი, რიხარდ (1843—1896) — გერმანელი ფილოსოფოსი, დამფუძნებელი ემპირიოკრიტიციზმისა, რომელიც უახლესი ფილოსოფიური იდეალიზმის ერთერთ სახეს წარმოადგენს. ემპირიოკრიტიციზმში, არსებითად, ანეითარებს შემეცნების კანტიანურ თეორიას იმ განსხვავებით, რომ ეს თეორია ემპირიოკრიტიკოსებისთვის ხიდს წარმოადგენს სუბიექტური იდეალობისკენ გადასასვლელად. შემეცნების ერთადერთ წყაროს ცდა წარმოადგენს, მაგრამ კანტის მოძღვრების მსგავსად, ემპირიოკრიტიციზმში საგანს თავისთავად შეუცნობლად სთვლის. ცდა სდგება სუბიექტური განცდებისა, შეგრძნებებისაგან. წმინდა, ე. ი. პირველყოფილი სახით, ჩვეულებისა და სხვ. გავლენის გარეშე, ცდა სუბიექტის განცდათა ჯამი ანუ კომპლექსია, ეს განცდანი შემდეგ სუბიექტს გარედ, ობიექტზე გადააქვს (პროექტირებს). პროექციის ე. ი. გარეგანი საგნის წარმოდგენათა შექმნის საფუძველს წარმოადგენს ინტროექცია, ე. ი. წარმოდგენის შექმნა (საგნის კონსტრუირება) თვით სუბიექტში. ამიტომ შემეცნებას შეუძლია თავის ამოცანად დაისახოს არა საგნების შემეცნება, როგორც ისინი თავისთავად არსებობენ, არამედ მათი ობიექტური ურთიერთკავშირისა; შემეცნების მასალას წარმოადგენს ცალკე სუბიექტური განცდანი (ელემენტები, როგორც ავენარიუსი ამბობს), ხოლო ამ ელემენტებისგან სუბიექტი ისეთს სურათს ადგენს სამყაროზე.

რომელიც მას შეძლებას მისცემდა ცხოვრების შენარჩუნებისთვის ებრძოლა ნაკლები ძალღონის დახარჯვით. ცნებანი, ლოგიკური კატეგორიები, კანონები მხოლოდ იარაღებს წარმოადგენენ სამყაროს ასაგებად ეკონომიის პრინციპის მიხედვით. ამრიგად, ემპირიოკრიტიციზმი სუბიექტურ იდეალიზმში გადადის. ამ მოძღვრების მიხედვით მთელი სამყარო ელემენტების (ფერების, ხმების, შეხებითი და სივრცითი შთაბეჭდილებების და სხვ.) სხვადასხვა კომბინაციებისა ანუ, კომპლექსებისაგან შესდგება. ამ ელემენტებისაგან სდგება როგორც მატერიალური სხეულები, ისე ფსიქიურა პროცესები — წარმოადგენანი, ადამიანის აზრები და სხვ. ობიექტურად არსებულ ბუნება არ არის, არის მხოლოდ „ელემენტთა კომპლექსები“, ადამიანის შეგრძობათა კომპლექსები. თვით ადამიანი მისი ფიზიკითა და ფსიქიკით ასეთი „ელემენტების“ ერთ ურთულეს კომბინაციას წარმოადგენს. თავის მოძღვრებას ავენარიუსმა ემპირიოკრიტიციზმი უწოდა, მიტომ რომ იგი ვითომ თავის დასკვნებს ცდის (ემპირიული ცოდნის) კრიტიკულ შესწავლაზე აშენებს. ავენარიუსის იდეალიზმმა დიდი გავლენა მოახდინა ბოგდანოვსა, ბაზაროვსა და თანამედროვე მექანიკური მატერიალიზმის წარმომადგენლებზე. ემპირიოკრიტიციზმის დაწვრილებითი კრიტიკა იხ. ლენინის თხზულ. კრებ. ტ. XIII და პლენანოვის თხზულ. კრებ. ტ. XVII. — 83, 85—87.

ალბიგოელები — რელიგიური სექტა სამხრეთ საფრანგეთში, გავრცელებული იყო მე-XII და მე-XIII საუკუნეებში. თავისი სახელწოდება ამ სექტამ მიიღო ქალაქი ალბისაგან ლანგედოკში. ალბიგოელები ქადაგობდნენ პარველყოფილი ქრისტიანობისადმი დაბრუნებას და უბრალო ცხოვრებას სახარების მიხედვით. მათი კრიტიკა უმთავრესად გაბატონებული საეკლესიო ორგანიზაციის წინააღმდეგ იყო მიმართული. 1209 წ. პაპმა ინოკენტი მე-III მათ წინააღმდეგ ჯვაროსანთა ლაშქრობა გამოაცხადა, რომელიც 20 წელიწადს გაგრძელდა და სამხრეთ საფრანგეთის მდიდარი პროვინციების დარბევით დასრულდა. — 57.

ანანა — ქრისტიანი იუდეველი დამასკიდან. ქრისტიანული ლეგენდის თანახმად მან თვალთახედვა დაუბრუნა სავლს. ეპისკოპოსად იყო დამასკში. ელევფეროპოლში მოჰკლეს. — 126.

აპორია — ლოგიკური სიძნელე. ამ ტერმინს არისტოტელის ხმარობს ძნელად გადასაწყვეტი ღრმა წინააღმდეგობის აღსანიშნავად. აპორიის ნიმუშია ზენონის საბუთები მოძრაობის წინააღმდეგ. — 99.

აპიანი ალექსანდრიიდან (II საუკუნე) — რომის ისტორია დასწერა 24 წიგნად ბერძნულ ენაზე. სავსებით გადარჩა მხოლოდ 7 წიგნი. „მეტად ძვირფასი შრომაა, — სწერს მარკსი ენგელსს, — ავტორი ნამდვილი ეგვიპტელია... სამოქალაქო ომებში მათს მატერიალურ საფუძველს ეძებს“. — 54.

A priori—ცდამდე, ცდის დამოუკიდებლად. კანტი აპრიორულს უწო-
დებს აზროვნების ძირითად ფორმებს (სივრცეს, დროს, მიზეზობრივო-
ბას და სხვ.), რომელნიც, მისი შეხედულებით, ყოველი ცდის აუცი-
ლებელ პირობებს წარმოადგენენ.—152, 153, 165.

არისტოტელი (384—322 ჩვენს წელთაღრიცხვამდე), ძველი დროის უდიდესი
ფილოსოფოსი. იდეალისტ პლატონის მოწაფე იყო. განშორდა იდეა-
ლიზმს მაგრამ ვერ შესძლო იდეალიზმის საესეებით დაძლევა; მისი
აზრით საგნებში არამატერიალურ ფორმასა და მატერიალურ შინა-
არსს შორის ერთობა არსებობს. ნიეთიერება უფორზოდ მხოლოდ შე-
საძლებლობაა; ნიეთიერების „გაფორმება“ მისი გადასვლაა შესაძ-
ლებლობიდან სინამდვილეში. არისტოტელმა, ამ ყოველის შემცველმა
თავმა“, როგორც მას ენგელსი უწოდებს, პირველმა მოგვცა დასრუ-
ლებული მოძღვრება ლოგიკაზე და მისი დიალექტიკური და ფორმა-
ლური მხარე განავითარა.—97, 110.

არისტოფანი (450 — 385 ჩვენს წელთაღრიცხვამდე), ათინელი პოეტი. არის-
ტოფანისთვის დამახასიათებელია, ერთის წხრივ, პოლიტიკური კონ-
სერვატიზმი, რომელიც მის კომედიებში გამოიხატა, ხოლო მეორეს
მხრივ არაჩვეულებრივად თავისუფალი აზროვნება რელიგიურ დარგში.
მის მიერ დაწერილი 40 კომედიიდან მხოლოდ 11 გადარჩა.—113.

ატრიბუტი — სუბსტანციის ძირითადი მუდმივი თვისება, განუყოფელი თვით
სუბსტანციისაგან.—6, 7.

აქილესი — ბერძნულ ლეგენდაში მთავარი გმირი ტროის გარემომცველი
ჯარისა. გავრცელებული ზღაპრული თქმულების მიხედვით აქილესს
თითქო ერთადერთი ადგილი ჰქონდა, სადაც მისი დაკრა შეიძლე-
ბოდა, ტერფი, სადაც მან სასიკვდილო კრილობა მიიღო პარისისა-
გან. აქედან წარმოსდგება გამოთქმა „აქილესის ტერფი“, რაიცა ნიშ-
ნავს ამა თუ იმ საგნის სუსტ მხარეს.—146.

ბაკუნინი, მიხეილ ალექსანდრესძე (1814—1876)— რევოლუციონერი ანარ-
ქისტი. 30-ანი წლების მთელი მოწინავე ახალგაზრდა თავადაზნაუ-
რობის მსგავსად ბაკუნინი გატაცებით დაეწაფა გერმანული იდეალის-
ტიკური ფილოსოფიის, განსაკუთრებით ჰეგელის შესწავლას. ბაკუნინის
ანარქიზმის არსება შემდეგში მდგომარეობდა: ყოველი სახელმწიფოს
დაუყოვნებელი და სრული მოსპობა, ყოველი კანონმდებლობის უარ-
ყოფა. „ინდივიდთა თავისუფალი ფედერაცია კომუნებად, კომუნებისა
პროვინციებად, პროვინციებისა ერებად, ბოლოს ამ უკანასკნელებისა
შეერთებულ შტატებად ჯერ ევროპისა, შემდეგ მთელი მსოფლიოსი“. ასეთია ახალი საზოგადოების აღნაგობა ბაკუნინის მიხედვით. რევო-
ლუციონერული შესაძლებელია ყოველ მომენტში. რევოლუციური აფეთქების
მატარებელი, ბაკუნინის მიხედვით, გლუბკაცობა და ლუმპენ-პროლე-

ტარიატია. მისი მეთოდია მომენტალური, ყოვლის გამანადგურებელი რევოლუცია. როგორც ბაკუნინის თეორიულმა შეხედულებებმა, ისე მისმა ტაქტიკამ მედგარი წინააღმდეგობა გამოიწვია მარქსის მხრით, რომელიც ბაკუნისტებს ებრძოდა I ინტერნაციონალში. — 14, 39.

ბაუერი, ბრუნო (1809—1882)—გერმანელი ფილოსოფოსი და ქრისტიანული ღვთისმეტყველების კრიტიკოსი, ჰეგელის სკოლის მემარცხენე ფრთის წარმომადგენელი. ბაუერი გამოდიოდა ჰეგელის თეოლოგიის ცნებიდან და თუმცა აკრიტიკებდა ჰეგელს, მაგრამ თვით მისი იდეალიზმის ნიადაგზე რჩებოდა. საზოგადოებრივ მოვლენათა დარგში ბაუერის თვალსაზრისს უკიდურესი სუბიექტივიზმი მოჰყვებოდა, რამდენადაც მთელი ისტორია „კრიტიკოსთა“ მოქმედების პროდუქტად იქცეოდა. მარქსმა და ენგელსმა ბაუერის კრიტიკა „წმინდა ოჯახში“ მოგვეცა. — 14, 16, 39, 123, 131, 132, 134 — 136.

ბაუერი, ედგარ (1820—1886)—ბრუნო ბაუერის ძმა და თანამოაზრე. — 134, 136.

ბელინსკი, ბესარიონ გრიგორისძე (1810—1848) — სახელოვანი სალიტერატურო კრიტიკოსი, რუსეთის რადიკალური ინტელიგენციის უდიდესი წარმომადგენელი 30-იან და 40-იან წლებში. თავდაპირველად, როცა ბელინსკი 30-იან წლებში ჰეგელის ფილოსოფიას გაეცნო, იგი გაიმსქვალა მისი დებულებით: „ყოველი ნამდვილი გონიერია, ხოლო ყოველი გონიერი ნამდვილია“ და ამ თვალსაზრისით ამართლებდა და იცავდა თავის დროინდელ „რუსულ სინამდვილეს“. შემდეგ მან გამოიცვალა თავისი თვალსაზრისი და გამართლებიდან მკაცრ კრიტიკაზე გადავიდა. ბელინსკი თავის თავში აერთებდა ლიტერატურული კრიტიკოსის ბრწყინვალე ტალანტს და ღრმა ფილოსოფიურ ცოდნას, და მისი სტატიები ლიტერატურულ-პუბლიცისტურ ნაწარმოებთა საუკეთესო ნიმუშებია. (ბელინსკის შეხედულებათა კრიტიკა იხ. პლეხანოვის თხზულებებში, ტ. X). — 114, 119, 120, 140.

ბეკონი, ფრანსის (1561—1626) — ახალი დროის ფილოსოფიის მამათმთავარი, ემპირიკოსი და მატერიალისტი. ბეკონი წინააღმდეგა საშუალო საუკუნეების სკოლასტიურ ფილოსოფიას და სწორად უჩვენა გზები ახალ მეცნიერებას, რომელიც ბუნების კვლევა-ძიებისკენ მიმართა. ბეკონის მეთოდია ინდუქცია, ნაწილობრივიდან ზოგადისკენ ზეასვლა. — 69, 70, 71, 112.

ბელი, პიერ (1647—1706) — ფრანგი მწერალი და ფილოსოფოსი სკეპტიკოსი. მის „ისტორიულ და კრიტიკულ ლექსიკონს“ უდიდესი გავლენა ჰქონდა საფრანგეთის ათეისტური ლიტერატურის განვითარებაზე მე-XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში. თუმცა თვით ბელი ათეისტი არ იყო, მაგრამ თავისი იკვიანობით, რომელიც რელიგიური დოგმატებისა და საეკლესიო მოძღვრების წინააღმდეგ იყო მიმართული, მან ხელი

შეუწყო რელიგიური ცრუმორწმუნოებისაგან თავის განთავისუფლებას.
— 59, 68, 69, 179.

ბენი, ალექსანდრე (1818 — 1903) — ინგლისელი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი, რომლის მოძღვრებით გარეგანი და შინაგანი ქვეყნიერება შეთანაბრებულია; უობიექტოდ არ არის სუბიექტი, მაგრამ არც უსუბიექტოდ არის ობიექტი, ე. ი. საგნები მოცემულია მხოლოდ ჩვენი შემეცნების დამოკიდებულებაში და ამ შემეცნების გარეშე ისინი არ არიან. ამაშია ბენის მოძღვრების იდეალიზმი. — 96.

ბერდიაევი ნ. ა. მოფილოსოფოსე პუბლიცისტი, მარქსიზმიდან მისტიციზმისკენ გადავიდა. ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ თეთრი ემიგრანტი. — 111, 112.

ბერკლეი, ჯორჯ (1684—1753) — ინგლისელი ეპისკოპოზი, ფილოსოფოსი, რომელიც ამტკიცებდა, არსებობენ მხოლოდ ჩემი „მეს“ შეგრძნებანი და „მეს“ უფლება არა აქვს გარეგანი მატერიალური ქვეყნიერების არსებობა დაასკვნასო. ამრიგად, მთელი სინამდვილე ამოიწურება სუბიექტის შეგრძნებათა ერთობილობითო. ამ შეხედულებას ჰქვია სოლიფსიზმი („Solus ipse sum“ ე. ი. „ეგარსებობ მარტო მე“). — 86, 158.

ბერნშტეინი, ედუარდ — გერმანელი სოციალდემოკრატი, რომელიც ენგელსთან ახლო იდგა ამ უკანასკნელის სიცოცხლის ბოლო წლებში. ენგელსის სიკვდილის შემდეგ ბერნშტეინმა გამოაცხადა, მარქსიზმის მოძღვრების ყველა ნაწილს „რევიზია“ უნდა გავუკეთათო. ბერნშტეინის რევიზიონიზმმა, რომელიც ფილოსოფიის დარგში ნეოკანტიანობასთანაა დაკავშირებული, გამოიწვია სრული უარისთქმა რევოლუციონურ მარქსიზმზე. — 91, 93, 96, 97, 99, 100, 102.

ბერტელო, პიერ ევენ (1827—1907) — სახელგანთქმული ფრანგი ჰიმიკოსი. ეპირა ორგანიული ჰიმიის კათედრა „Collège de France“-ში. ბერტელოს აღმოჩენათა დიდი ნაწილი ორგანიულ ნივთიერებათა სინტეზის დარგსა და ტერმოქიმიის კანონების შესწავლას ეკუთვნის. ამას გარდა ბერტელომ რამდენიმე მნიშვნელოვანი შრომა დასწერა ალკიმიის ისტორიიდან. — 31.

ბიუნერო, კარლ (1849—1930) — პოლიტიკო-ეკონომისტი, ავტორი შრომების მეურნეობის ისტორიიდან. — 173.

ბიუნერი, ლუდვიგ (1824—1899) — გერმანელი ექიმი, ბუნებისმეტყველი და ფილოსოფოსი მატერიალისტი. ფოგტსა და მოლეშოტთან ერთად ბიუნერმა ფართო მონაწილეობა მიიღო საბუნებისმეტყველო მატერიალისტური მსოფლმხედველობის პროპაგანდაში. მაგრამ ბიუნერი მატერიალიზმს არ ავრცელებდა საზოგადოებრივ მოვლენათა დარგზე, მას არ ესმოდა დიალექტიკის როლი და საზოგადოდ მატერიალიზმს მეტად გამარტივებული, ვულგარული სახით გადმოსცემდა. ბიუნერი თეორიულად მე-XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ბურჟუაზიული ტენი-

ქური ინტელიგენციის შეხედულებებს გადმოსცემდა. ბიუხნერს სახელი გაუთქვა წიგნმა „მატერია და ძალა“. — 22.

ბლანი, ლუი (1811—1882) — სოციალისტ-რეფორმისტი. მისი მოძღვრების ძირითადი დებულებანი შემდგომი მდგომარეობენ: კაპიტალისტური წესწყობილება ერთნაირად დამლუპველია როგორც პროლეტარიატისა, ისე ბურჟუაზიისთვის, — ყველა კლასებს სწყურიათ სოციალური რეფორმა, რომლის განხორციელება ლუი ბლანის აზრით იმპერიალიზმამდე უნდა მოხდეს. კაპიტალისტურ წესწყობილებას ლუი ბლანი უპირდაპირებდა საზოგადოებრივ სახელოსნოთა ანუ სამრეწველო და სამიწათმოქმედო ასოციაციათა სისტემას, ამ ასოციაციებს კოლექტიური, განუსხვისებელი და მუდმივ ზრდის პროცესში მყოფი სამრეწველო ფონდი უნდა ჰქონოდა. — 30.

ბრუტოსი, მარკ იულიუსი (85—42 ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) — იულიუს კეისრის ერთი მკვლელთაგანი, რომელი რესპუბლიკელი. — 115.

გალლე, იოჰან-გოტფრიდ (1812 — 1910) — ასტრონომი, ობსერვატორიის დირექტორი ბრესლაველში. 1846 წ. ლევერიეს გამოანგარიშების მიხედვით პლანეტი ნეპტუნი აღმოაჩინა. — 20.

განათლება — კულტურულ-ისტორიული ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს განსაკუთრებით დასავლეთი ევროპის გონებრივ მოძრაობას მე-XVIII საუკუნეში, ამ მოძრაობას ახასიათებს მისწრაფება გონების უფლებანი განამტკიცოს რწმენის უფლებათა მავიჯერად. განმანათლებელნი სციდილობდნენ გონების შემწვობით აღმოეჩინათ ადამიანური ცხოვრების ბუნებრივი პინციპები, რომლის თვალსაზრისით ისინი აკრიტიკებდნენ ყველა ისტორიულად შექმნილ და ფაქტიურად არსებულ ფორმებსა და ურთიერთობებს. საერთო ევროპიული მნიშვნელობა მე-XVIII საუკუნეში მოიპოვა საფრანგეთის განმანათლებელმა ლიტერატურამ ვოლტერისა, მონტესკიესი, რუსოსა, დიდროსა და სხვ. სახით. — 124.

გერცენი, ალექსანდრე ივანესძე (1812—1870) — სახელგანთქმული მწერალი და პუბლიცისტი. 40-იანი წლების დასაწყისში გერცენი ჰეგელის ფილოსოფიამ გაიტაცა, მან შესძლო ამ ფილოსოფიიდან რევოლიუციური დასკვნები გაეკეთებია. ჰეგელის დიალექტიკას გერცენმა „რევოლიუციის ალგებრა“ უწოდა. ლენინისა არ იყოს, გერცენი „პირისპირ მიადგა დიალექტიკურ მატერიალიზმს და შეჩერდა ისტორიული მატერიალიზმის წინაშე“. ჰქადაგებდა სოციალიზმის მოსვლას რუსეთში, რომელიც გლეხთა თემის წყალობით პირდაპირ უნდა გადასულიყო სოციალიზმისკენ; ამრიგად, იგი სამართლიანად რუსეთის ნაროდნიკობის მამამთავრად ითვლება. — 115.

გიზო, ფრანსუა (1787 — 1871) — რესტავრაციის დროის სახელმწიფო მოღვაწე და ისტორიკოსი საფრანგეთში. გიზომ რესტავრაციის დროის სხვა ისტორიკოსებთან, ო. ტიერისა და მინიესთან ერთად, რამდენიმედ ნიადაგი მოამზადა ისტორიის მატერიალისტური გაგებისთვის,

რომელიც კ. მარქსმა აღმოაჩინა. გიზო იმ თვალსაზრისზე იდგა, რომ ისტორიულ მოვლენათა ახსნა უნდა ვეძებოთ ადამიანთა სამოქალაქო ყოფაცხოვრებაში, ე. ი. საზოგადოების სოციალურ შემადგენლოაში, სხვადასხვა კლასთა ურთიერთობაში, ამ კლასთა ცხოვრების წესსა და ინტერესებში; ამასთანავე იგი ნათლად გრძნობს ამ სამოქალაქო ყოფაცხოვრების ეკონომიურ სარჩულს. მაგ., იგი ამბობდა: „რათა პოლიტიკური დაწესებულებანი გავიგოთ, უნდა შევისწავლოთ საზოგადოებაში არსებული სხვადასხვა ფენები და მათი ურთიერთობა. ამ სხვადასხვა საზოგადოებრივი ფენების გასაგებად საჭიროა მიწათმფლობელი ურთიერთობის გაგება“. აქ ეკონომიური ურთიერთობა წარმოდგენილია მხოლოდ მიწათმფლობელობითი ურთიერთობის სახით.—50.

გნოსეოლოგია ანუ შემეცნების თეორია — ფილოსოფიაში ამ სახელს უწოდებენ იმ ნაწილს, რომელიც იკვლევს შემეცნების წარმოშობასა და შემეცნების უცილობლობას. დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით გნოსეოლოგია არ წარმოადგენს რალაციას განსხვავებულს დიალექტიკისაგან.—148, 150, 151, 152, 153.

გოეტე, იოჰან-ვოლფგანგ (1749—1832) — დიდი გერმანელი პოეტი, რომლის უნივერსალური ჰუმანიზმის და ცხოვრების ყველა დარგს გადასწვდა. თავის გენიოსურ-ლიტერატურულ-მხატვრულ ნაწერებში გოეტე მრავალ ფილოსოფიურ და საზოგადოებრივ ისტორიულ პრობლემას შეეხა. გოეტე ბუნებისმეტყველიც იყო, ამ დარგში იგი განვითარების თეორიის წინამორბედა, თავისი ფილოსოფიური შეხედულებით გოეტე პანთეისტი.—11, 24, 148, 168.

გრაუნი კ. (1817—1887) — 1848 წ. რევოლუციამდე ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი გერმანული „ქეშმარიტი სოციალიზმისა“, პრუდონის იდეების გამგრცელებელი; დასწერა წიგნი „სოციალური მოძრაობა საფრანგეთსა და ბელგიაში“, რომლის წინააღმდეგ მარქსმა გაილაშქრა; 1848 წლის შემდეგ გრაუნი დემოკრატი გახდა; 1874 წ. გამოსცა ლ. ფეიერბახის მიწერ-მოწერა და ხელნაწერები.—16, 141.

გროსე, ერნსტ — ავტორი ცნობილი შრომებისა ხელოვნების ისტორიიდან. 173.

დავითი — გადმოცემით მეფე ისრაელთა (მე-XI საუკუნის დასასრული და მე-X საუკუნის დასაწყისი ჩვენს წელთაღრიცხვ მდე).—128, 170.

დარვინი, ჩარლზ (1809—1882) ინგლისელი ბუნებისმეტყველი, მაჰამთავარი მიმართულებისა ბიოლოგიაში, რომელიც ცნობილია დარვინიზმის სახელწოდებით. დარვინის დამსახურება იმაშია, რომ მან მეცნიერულად დადასტურა ევოლიუციური თეორია და საბოლოოდ ბოლო მოუღო სახეთა მუდმივობის თეორიას, რომელიც სარწმუნოებრივ მოძღვრებასთან იყო დაკავშირებული: ცხოველთა სახე იმდენია, რამდე-

ნიც ლმერთმა შექმნაო. დარვინმა დაგვანახვა, რომ ყველა არსებული სახე მეტად ხანგრძლივი ევოლიუციის გზით რამდენიმე უძველესი და უმარტივესი ტიპისაგან განვითარდა ცვალებადობის, ე. ი. ახალი თვისებების შექმნის, მემკვიდრეობის, ე. ი. უკვე შექმნილი თვისებების გადაცემის და ყველაზე შეგუებული სახეების გადარჩენის, ე. ი. ბუნებრივი შერჩევის წყალობით. დარვინის თეორია ბუნებისმეტყველებათა დარგში კავშირს სწყვეტდა ძველ მეტაფიზიკურ აზროვნებასთან. ფილოსოფიაში დარვინი ემპირიკოს-აგნოსტიკოსი იყო.—25, 44, 71, 107, 108, 169, 182.

დეისტები — მომხრეები დეიზმისა, ე. ი. თვალსაზრისისა, რომელიც უარჰყოფს ყოველივე პოზიტიურ რელიგიას, მაგრამ ინარჩუნებს ღმერთების იდეას, როგორც არსებულის პირველ მიზეზისა ან როგორც უზენაესი გონებისა. დეიზმის კლასიკური პერიოდია მე-XVII და მე-XVIII საუკუნეები საფრანგეთსა და ინგლისში, როცა დეიზმი ხანდახან პროგრესიულ როლს ასრულებდა და მატერიალიზმის ლეგალური საფარი იყო.—28.

დეკარტი, რენე (1596—1650) — ახალი დროის ფილოსოფიის ერთ-ერთ მამათმთავართაგანი. დეკარტის ფილოსოფია ჩამოყალიბდა საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკასთან ბრძოლაში და მისი სიკვდილის შემდეგ გაბატონებულ მიმდინარეობად იქცა საფრანგეთსა და ჰოლანდიაში. დეკარტი დუალისტი იყო, ე. ი. ყოფიერების ორ საფუძველს სცნობდა — მატერიას და სულს, როგორც ორ დამოუკიდებელ სუბსტანციას. მან შემოეშავა შემეცნების რაციონალისტური (სიტყვა ratio — გონებისაგან) თეორია, რომელიც შემეცნების წყაროდ გონებას სთვლიდა, ხოლო ქეშმარიტების კრიტერიუმად ნათელ და გარკვეულ იდეებს. გზა, რომელსაც დეკარტი ადგია თავისი შევეცნების თეორიის დამუშავებაში, მეტად თავისებურია: იგი თავის ამოცანად ისახავს — არაფერი მიიღოს სარწმუნოდ. ამიტომ იგი იწყებს იმით, რომ საეჭვოდ სთვლის მთელს არსებულს ცოდნას. მაგრამ ერთ რამეში არ შეიძლება ეჭვის შეტანა — იმაში, რომ ყოველივე ეჭვის მიუხედავად იგი აზროვნებს, მაშასადამე არსებობს (cogito ergo sum). თავისი საკუთარი არსებობის უცილობლობა დეკარტისთვის დასაყრდენ წერტილს წარმოადგენს, რომლისგანაც იგი გამოდის შემეცნების თეორიის აგების დროს. ცოდნის წარმოშობის საკითხში დეკარტი შთანერგილ იდგათა თვალსაზრისზე სდგას. ამიტომ შემეცნება მდგომარეობს იდეათა შეცნობასა, გარკვევასა და ცხადყოფაში. ცდა ქეშმარიტ შემეცნებაში ასრულებს არა წყაროს როლს, არამედ მხოლოდ საბაბისას, შემთხვევისას და შეუძლებელია, რომ ცდიდან მიღებული იდეები ნათელი და ცხადი, ე. ი. ქეშმარიტი იყოს. შთანერგილ იდგათა მოძღვრება უარჰყო ინგლისურმა ემპირიზმმა (ჰობსმა, ლოკმა). უფრო ცხოველყოფელი აღმოჩნდა დეკარტის ფიზიკა,

არა იმდენად თავისი კონკრეტული შინაარსით, რამდენადაც თავისი მეცნიერული და მატერიალისტური მიმართულებით. ფიზიკის დარგში დეკარტი მატერიალისტურ-მექანიკურ საფუძველზე სდგას. დეკარტის ფიზიკამ დიდი გავლენა მოახდინა მთელი მე-XVII საუკუნის მსოფლმხედველობაზე და კერძოდ ფრანგ მატერიალისტებზე. —20, 23, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 160, 177.

დემიურგი — ძველი დროის ზოგიერთ ფილოსოფიურ სისტემაში ამ სახელს უწოდებენ სამყაროს შემომქმედსა და მომწესრიგებელს. —105.

დიאלოგი — ორი პირის საუბარი. დიალოგის ფორმას განსაკუთრებით ძველი დროის ფილოსოფოსები იყენებდნენ.

დიდრო, დენი (1713—1784) — უდიდესი ფრანგი მატერიალისტი მე-XVIII საუკუნეში, რედაქტორი „ენციკლოპედიისა“, რომელშიც რადიკალურმა ბურჟუაზიამ თავისი მსოფლმხედველობა ჩამოაყალიბა საფრანგეთის დიდი რევოლუციის წინა დღეებში. ცოდნის წყარო დიდროს მიხედვით ცდაა. შეკრძნებათ გარეგანი საგნები იწვევენ. ჩუენი გარეგარძნობანი თითქო მოწმეები არიან, ზოლო მსაჯული გონებაა. გონება თავისთავად არ იძლევა ცოდნას, იგი მხოლოდ აკავშირებს და ათანხმებს ცალკე გარეგარძნობათა მიერ მოცემულ ელემენტებს და აპიტომ თვითონაც უნივერსალურ გარეგარძნობადაა წარმოდგენილი. გონება სრულიადაც მეტაფიზიკური არსი არაა, მისი ორგანო ტვინია. ერთადერთი რეალობა მატერიაა. სიერცე და დრო მატერიის არსებობის ფორმებია. მატერიის ძირითად თვისებებს განვრცობა, მოძრაობა და მგარძნობიარობა წარმოდგენს (ეს უკანასკნელი როგორც აზროვნების დაბალი საფეხური). მატერიის უკანასკნელ ნაწილაკებად დიდრო, თავის დროის ბუნებისმეტყველების თანახმად, მოლეკულებს სთვლის, რომელთა სხვადასხვაგვარი შეკავშირებისაგან იქმნება ხილული ქვეყნიერების ფორმათა მრავალსახეობა. ამრიგად, დიდროს მიხედვით, მთელი სამყარო შინაგანი ერთობითაა გამსკვლული არაორგანიული ბუნებიდან დაწყებული მცენარეუა და ცხოველთა გზით ადამიანამდე. ცხოველთა სახეების მუდმივობა დიდროს უაზრობად მიაჩნია. მე-XVIII საუკუნის ზოგიერთ სხვა მატერიალისტის (ლამეტრი, რობინე) მგავსად, მგარამ უფრო სრულქმნილი ფორმით, დიდრო დარვინის წინამორბედი. საზოგადოებრივი მოკლენების ახსნის დარგში დიდრო არ გასცილებია თავის თანამედროვეებს, იგიც ფიქრობდა, რომ ადამიანთა ზნეჩვეულებანი პოლიტიკურ დაწესებულებებსა და საკანონმდებლო მოღვაწეობაზეა დამოკიდებულიო. —28, 73, 93, 95.

დიცგენი, იოსებ (1828—1888) — სოციალისტი და ფილოსოფოსი მატერიალისტი, მუშა. დიცგენი დამოუკიდებლად მივიდა მატერიალისტური დიალექტიკის მრავალ დებულებასთან.

მარქსი სწერდა დიკვენზე, რომ „ზოგიერთი არეუდარევისა და ხშირი განმეორების მიუხედავად მისი შრომა მრავალ საუცხოვო და, როგორც მუშის დამოუკიდებელი აზროვნების პროდუქტი, გასაოცარ აზრებს შეიცავს“. ენგელსიც, პლენანოვიც და ლენინიც კარგად ახასიათებდნენ დიკვენს. მისი შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ხაზს უსვამდა ადამიანის შემეცნების შედარებით ხასიათს და თავისდა შეუმჩნეველად უთმობდა აგნოსტიციზმს.—42.

დოგმატიზმი — აზროვნება, რომლის ძირითად და გამოსავალ დებულებებს სრულიად დაუმტკიცებელი კემპარიტებანი წარმოადგენენ, დოგმატიზმი მათ ნათლად და აბსოლუტურად უცილობლად სთვლის, მაშინ როცა ისინი კრიტიკულ ანალიზსა და ასე თუ ისე დამტკიცებას საკირობენ.—160.

დუალიზმი — ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც სინამდვილის ასახსნელად ორს სუბსტანციას შიმართავს — მატერიას და სულს. მის წინააღმდეგობას წარმოადგენს მონიზმი (მატერიალისტური ან იდეალისტური).—91, 146.

ეაკი — ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით ძევსისა და ვგისას ვაჟი. მონაწილეობას იღებდა ტროის კედლებს აგებაში. სიკვდილის შემდეგ ერთი სამსახურულთაგანი საიქიოში.

ეკლექტიზმი — სხვადასხვაგვარი ელემენტების შეერთების ცდა შინაგანი დიალექტიკური კავშირის დაუმყარებლად.—2, 61, 83, 88.

ემპირიოზონიზმი — ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელსაც ა. ბოგდანოვი ანვითარებდა. ემპირიოზონიზმი წარმოადგენს ცდს მარქსიზმის „შეუსებისა“ და „განახლებისა“ ავენარიუსის ფილოსოფიის შემწეობით. ნამდვილი სამყარო არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი შეიცნობაო. შემეცნება კი „სოციალურ-ორგანიზაციულ ცდას“ წარმოადგენს და სამყარო, ამრიგად, სოციალური ცდის პროცესში იქმნებაო. ის, რასაც მატერიას უწოდებენ, მხოლოდ შეგრძნებათა კომპლექსიაო.—160.

ეპამინონდი — უდიდესი ბერძენი სარდალი IV საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე.—170.

ესტერმეიერი — გერმანელი მწერალი. რუგესთან ერთად „ჰალლეს მატრიანე“ დაარსა.—121.

ვინდელბანდი, ვილჰელმ (1848—1915) — ფილოსოფიის პროფესორი, ნეოკანტიანობის წარმომადგენელი, ავტორი სახელმძღვანელოებისა ფილოსოფიის ისტორიიდან.—154.

ვოლტერი, ფრანსუა (1694—1778) — უდიდესი წარმომადგენელი „განათლების ეპოქის“ ლიტერატურისა მე-XVIII საუკუნის საფრანგეთში, იმდროინდელი დეისტების მეთაური. ვოლტერი გააფთრებულად ებრძოდა

კათოლიკურ ეკლესიას, მრავალ ანონიმურ სატარასა და პამულეტს აქვეყნებდა.—28, 59, 67.

ვოლფი, ვილჰელმი (1809—1864) — მწერალი და პოლიტიკური მოღვაწე, კომუნისტების კავშირის წევრი, ფრანკფურტის ნაციონალური კრების წევრი, მარქსის მეგობარი. მას მიუძღვნა მარქსმა „კაპიტალის“ პირველი ტომი.—122.

ზაპადნიკები — რუსეთის ბურჟუაზიული ინტელიგენციისა და გაბურჟუებული თავადაზნაურობის წარმომადგენლები, რომელნიც ამტკიცებდნენ — რუსის ხალხი კულტურულად უნდა დაუახლოედეს დასავლეთსო ზაპადნიკების იდეებმა გააოხბატულება იპოვეს ბელინსკის, გერცენის, გრანოვსკის, ტურგენევის და სხვ. ლიტერატურულ, პუბლიცისტურ და საზოგადოებრივ მოღვაწეობაში. ზაპადნიკები იბრძოდნენ გლეხთა განთავისუფლებისა, საჯარო სასამართლოს შემოღებისა, სიტყვის თავისუფლებისთვის და სხვ.—120.

ზელიგმენ, ედვინ (დაიბადა 1861) — კოლუმბის უნივერსიტეტის პროფესორი ნიუიორკში, შვეითისა ზოგიერთი ელემენტი ისტორიის მატერიალისტური გაგებისა; სოციალიზმის მოწინააღმდეგეა.—174.

ზენონი ელეისელი (მე-V ს. უკუნე ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) — ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი, ამტკიცებდა ნივთიერება ერთობილია, ხოლო წარმოდგენა მატერიის, სიერცის და დროს გაყოფაზე არაა სწორი; მოძრაობა ზენონისთვის მხოლოდ მოჩვენება, გრძნობათა მოცუება იყო.—98, 99.

იაკობი, ფრიდრიხ ჰენრიხ (1743—1819) — გერმანელი ფილოსოფოსი. ეკამათებოდა კანტის რაციონალისტ მიმდევრებს — ფიხტესა და შელინგს. გარეგანი ქვეყნიერების შემეცნების წყაროს, იაკობის მიხედვით, გრძნობადი ათვისება წარმოადგენს. იგი წმინდა დეიზმის ნიადაგზე იღვბა და კანტის ეთიკის წინააღმდეგ ამტკიცებდა, რომ ადამიანი კი არაა შექმნილი კანონისთვის, არამედ კანონი ადამიანისთვისა.—169, 170.

იმპერატივი — საეალდებულო, მართებული. კანტმა კატეგორიული იმპერატივი დაადგინა როგორც ფორმალური ზნეობრივი პრინციპი, რომელიც მუდმივი და უცვლელია ყველა ადამიანისა და ყველა დროისთვის, მიტომ რომ ადამიანის ღირსებიდან გამომდინარეობს.—27, 162, 165, 166.

იოჰან დე ვიტტი (1625—1672) — ნიდერლანდიელი პოლიტიკური მოღვაწე, სპინოზას მეგობარი. რწმენით რესპუბლიკელი ი. დე ვიტტი იმ პარტიას მეთაურობდა, რომელიც ებრძოდა ორანელთა გვარს პრინციპის რეეიშს. 1672 წლამდე ფაქტიურად მართავდა მთელ ნიდერლანდისა; ხოლო როცა 1672 წელს ნიდერლანდიაშა ფრანგის ჯარი შევიდა, ი. დე ვიტტი მოკლულ იქნა ორანელთა პარტიის მომხრეების მიერ.—170.

• **იუბერვეგი**, ფრიდრიხ (1826—1871), ფილოსოფიის პროფესორი კენიგსბერგში, ავტორი ცნობილი „ფილოსოფიის ისტორიისა“, რომელიც რამდენჯერმე გამოიცა ავტორის სიცოცხლეში და სიკვდილის შემდეგ. იუბერვეგი ახლო იდგა მატერიალიზმთან: ამტკიცებდა, ათვისებათა შინაარსი რეალურ მოვლენათა სუბიექტური ნიშანია და შეუძლებელია დრო და სივრცე მხოლოდ სუბიექტურნი იყვნენო. — 97, 98, 100, 101, 104, 107, 136.

• **მეტურნი**, იოჰან-ჰენრიხი — შვეიცარიელი ეტნოგრაფი და აგრონომი.

კალვინი, ჟან (1509—1564) — განსაკუთრებული მიმართულების დამაარსებელი რეფორმაციაში. კალვინიზმის დამახასიათებელ მომენტებს წარმოადგენს: რწმენა ადამიანის ბედის წინაგანსახლვრებისა ზემოდან და ეკლესიის ყოვლის გამსჭვალავი ძლიერება. კალვინიზმის რეჟიმო ქვეყანაში ხასიათდებოდა ცხოვრების გარკვეული ასკეტიზმით და უკიდურესი სარწმუნოებრივი შეუწყნარებლობით, რასაც მწვალებელთა დასჯა და ტანჯვა-წვალება მოსდევდა. — 58.

კამპაუზენი, ლუდოლფ (1803—1890) — „რინის გაზეთის“ ერთ-ერთი დამაარსებელი, ლიბერალი პოლიტიკური მოღვაწე, პრუსიის მინისტრ-პრეზიდენტი 1848 წ., მსხვილი ბურჟუაზიის წარმომადგენელი. — 121.

კანტი, იმანუელ (1724—1804) — კლასიკური გერმანული იდეალიზმის პირველი წარმომადგენელი, თავდაპირველად მე-XVIII საუკუნის განმანათლებელი ფილოსოფიის ზეგავლენას განიცდიდა. თავის საბუნებისმეტყველო შრომებში მატერიალიზმს უახლოვდებოდა. ნიუტონის პრინციპების მიხედვით მხიური სისტემის წარმოშობას პირველყოფილი ნისლით ხსნიდა („კანტ-ლაპლასის თეორია“). ათი წლის განმავლობაში საფრანგეთის დიდ რევოლუციამდე კანტმა გამოაქვეყნა მთელი რიგი შრომებისა, რომელთაც იგი ე. წ. „კრიტიკული ფილოსოფიის“ მამამთავრად გახადეს. ამ ნაწერებში კანტმა გამოიკვლია შემეცნების, ნებისყოფის და მსჯელობის ნიჭი. კანტი აკრიტიკებს ფორმალურ ლოგიკას და ამტკიცებს, ჩვენი შემეცნება სამყაროსი წინააღმდეგობებითაა („ანტინომიებიო“) სავსეო. მაგრამ ეს ანტინომიები, კანტის აზრით, გამომდინარეობენ არა სამყაროს განვითარების წინააღმდეგობით გათიშული, დიალექტიკური ხასიათიდან, არამედ ჩვენი „მეს“ შეზღუდულობისგან, ამ „მეს“ არ ძალუძს ცდის ფარგლებს გასცდეს. ამ წინააღმდეგობათა ახსნა, კანტის აზრით, მოცემულია შეუცნობელ „თავისთავად საგანთა“ მიღმურ ქვეყანაში. რისამე ცოდნა ამის შესახებ ჩვენ არ ძალუძის, რჩება მხოლოდ რწმენა. მარქსი კანტის ფილოსოფიას „საფრანგეთის რევოლუციის გერმანულ თეორიას“ უწოდებდა, მაგრამ კანტის ფილოსოფია თანმიმდევრობის უქონლობის გამო ფილოსოფიური რეაქციის საყვარელ იარაღად იქცა,

რევიზიონისტები არა ერთხელ სცდილან შეერყვნათ მარქსიზმი იმით, რომ მას აკავშირებდენ კანტის ფილოსოფიასთან, რომელიც ვითომდა მაღლა სდგას მატერიალიზმზე და იდეალიზმზეც.—7, 19, 21, 23, 27, 38, 85, 94, 110, 113, 144, 145, 146, 148, 151—158, 165—169.

კახიხი — კეისარის წინააღმდეგ მიმართული რესპუბლიკური შეთქმულების ერთი წევრთაგანი.—115.

კეისარი, იულიოს (100—44 ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) — სახელოვანი რომაელი მხედართმთავარი, პოლიტიკური მოღვაწე და მწერალი, უდიდესი პოლიტიკური ფიგურა რესპუბლიკიდან მონარქიისკენ გარდამავალ პერიოდში. მოკლულ იქმნა რესპუბლიკელ შეთქმულთა მიერ, რომელთაც ბრუტუსი და კასიუსი მეთაურობდენ.—115, 116.

კოზენი, ჰერმან (1842—1919) — გ. წ. მარბურგის სკოლის ნეოკანტიანელების მეთაური, ფილოსოფიის პროფესორი მარბურგში.—153.

კობერნიკი (1473 — 1543) — გამოჩენილი ასტრონომი, რომელმაც თავის თხზულებაში — „ზეციურ სხეულთა ტრიადი“ პირველად გამოსთქვა ჰიპოთეზი პლანეტთა ტრიადის შესახებ მზის გარშემო. ეს „ჰიპოთეზი“ შემდეგ სამყაროს დასაბუთებულ ჰელიოცენტრულ სისტემად იქცა.—20.

კობი, ჰერმან (1817—1892) — გერმანელი ქიმიკოსი, ჰელიდებერგის უნივერსიტეტის პროფესორი. მისი მთავარი შრომაა ქიმიის ისტორია.—31.

კორნელიუსი, ჰანს (დაიბ. 1863) — ფილოსოფიის პროფესორი მიუნხენში, მისი შეხედულებანი კანტისა და მახის იდეალისტური პოზიტივიზმის შეერთებას წარმოადგენენ.—86.

კრატილი — ჰერაკლიტეს მიმდევარი. კრატილის აზრით ერთხელაც კი შეუძლებელია ერთსა და იმავე მდინარეში შესვლა, მიტომ რომ იგი მუდამ მიმდინარეობს და იცვლება. ბოლოს კრატილი იქამდე მივიდა, რომ განაცხადა, საგნებს სახელი კი არ უნდა ეუწოდოთ, არამედ მხოლოდ მივუთითოთ, მიტომ რომ სახელს გარკვეული, მტკიცე მნიშვნელობა აქვს, საგნები კი მუდამ იცვლებიანო. კრატილის დიალექტიკა უკიდურეს სკეპტიციზმში გადადის.—102.;

კუნოვი, ჰ. — II ინტერნაციონალის ერთი თეორეტიკოსთაგანი, გულანდილი რევიზიონისტი. ცნობილია თავისი შრომებით პირველყოფილ დაწესებულებათა და სახალხო მეურნეობის ისტორიიდან.—172.

„Code Civil“ — ფრანგული სამოქალაქო უფლებების კოდექსი, გამოქვეყნებული 1804 წ. ნაპოლეონ I-ის მიერ. სამაგალითო კანონმდებლობა, შესაფერი ბურჟუაზიული საზოგადოების ბუნებისთვის.—54.

Credo quia absurdum — ნოწანს მიტომ, რომ ეს ეწინააღმდეგება გონებას, — „ეკლესიის მამის“ ტერტულიანის სიტყვებია.—124.

ლამარკი, ჟან-ბატისტ (1744—1820) — ფრანგი ბუნებისმეტყველი, დარვინის ერთი უმნიშვნელოვანესი წინამორბედი. პირველად მან გამოთქვა ნათლად და გარკვეულად სახეა ცვალებადობის აზრი. ევოლიუციის უმთავრეს ფაქტორებად იგი სთვლიდა გარეგანი პირობების ზეგავლენას ორგანიზმზე და ორგანოთა იმ ვარჯიშობას, რომელსაც გარეგანი პირობები იწვევს. ხშირი და ხანგრძლივი ვარჯიშობა ანვითარებს ორგანოს, უზოქმედობა მის დასუსტებასა და სიკვდილს იწვევს ყოველივე, რასაც ორგანიზმი თავისი ორგანოების ვარჯიშობით იძენს, შემდეგ მტკიცდება მემკვიდრეობით. ამრიგად, ლამარკის მოძღვრების საფუძველს წარმოადგენს იდეა ორგანიზმის პირდაპირი შეგუებისა გარე:ოსთან.—24.

ლამეტრი, ჟიულიენ ოფრე (1709—1751) — ერთი უდიდესი ფრანგი მატერიალისტი მე-XVIII საუკუნეში. ყოველი არსებულის საფუძველს წარმოადგენს სუბსტანცია — მატერია. მატერიის ძირითადი თვისებანია განვრცობა, მოძრაობა და მგომობიარობა. ადამიანი სდგას სხვა არსებათა რიგში, ადამიანსა და ცხოველსა, თვით ადამიანსა და მცენარეს შორის აბსოლუტური ზღუდეები არ არსებობს. ადამიანის სული მხოლოდ შეგომებათა მიღების უნარია, შეგომებათა შეწყენების წყაროს წარმოადგენს. ადამიანზე დიდს გავლენას ახდენს საკმელი, ჰავა, აღზრდა. ლამეტრა „გონებაჩლუნგთა და უკუნურთათვას“ სტოვებს სარწმუნოებას და ცოდნის უპირატესობას ააშკარავებს.—66, 73, 93, 95.

ლანგე, ფრიდრიხ-ალბერტ (1825—1875) — გერმანელი ფილოსოფოსი, ნეოკანტიანელი, ავტორი მატერიალიზმის ისტორიისა და წიგნისა „მუშათა საკითხი“.—147.

ლახვიცი, კურტ (1848—1910) — გერმანელი ფილოსოფოსი, ე. წ. ნეოკანტიანური მოძრაობის მიმდევარი ფილოსოფოსი.—94, 153.

Last non least — უკანასკნელი ანგარიშით, მაგრამ არა მნიშვნელობით.—141.

ლევერჟი, ჟან (1811—1877) — სახელოვანი ფრანგი ასტრონომი. მისი ნაწერების უმრავლესობა მიძღვნილია პლანეტთა ორბიტებს გამოკვლევებისადმი. ჟანის ორბიტის გამოკვლევის დროს მან დამტკიცა მეორე დიდი პლანეტის არსებობის აუცილებლობა და მისი ადგილიც აღნიშნა ზეცაზე. მისი გამოანგარიშების მიხედვით გალლემ 1846 წ. აღმოაჩინა მანამდე უცნობი პლანეტი, რომელსაც შემდეგ ნეპტუნი უწოდეს.—20.

ლეიბნიცი, გოტფრიდ-ვილჰელმ (1646—1716) — ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი, თავის დროს ენციკლოპედისტი. მთელი სამყარო, ლეიბნიციის შეხედულებით, შესდგება მონადებისგან — განუერყოფელი, სულიერი ერთეულებისგან, რომელნიც ურთიერო შორის წინასწარ დადგენილ ჰარმონიაში იმყოფებიან. მონადების თვისებებს წარმოადგენს და მისწრაფებანი შეადგენენ; არსებობს მონადების დაუსრულებელი

რაოდენობა, ისინი ურთიერთ შორის წაღმოდგენათა სინათლითა და გარკვეულობით განსხვავდებიან ლეიბნიცი აგრეთვე ბრწყინვალე მათემატიკოსი იყო, მან გამოიგონა დიფერენციალური და ინტეგრალური ანგარიში.—65, 68, 72, 73, 137, 179.

ლესინგი, გოტჰოლდ-ფერაიმ (1729—1781)—ცნობილი გერმანელი მწერალი, რომელმაც ახალი გზები გაჰყავა პოეზიისა, კრიტიკისა და პუბლიცისტიკის დარგში. იგი ებრძოდა ჰსევდოკლასიციზმს და სცდილობდა გერმანული ლიტერატურა მისი ეროვნული წყაროებისკენ დაებრუნებია. ყველა თავის ნაწარმოებში ლესინგი თავისუფლებისა და ჰუმანობის დამცველია. ლესინგი მე-XVIII საუკუნის რევოლუციური დემოკრატიის წარმომადგენელი ყო —125.

ლინეი, კარლ (1707- 1778) — შვეიცელი ბუნებისმეტყველი. მისი მთავარი თხზულებაა „ბუნების სისტემა“. ლინეიმ პირველად მოგვცა სახეთა კლასიფიკაცია და ადამიანი ცხოველთა საერთო სისტემაში შეიყვანა. იგი იცავდა მეტაფიზიკურ შეხედულებას, რომ „იქდენი სახე არსებობს, რამდენიც უზენაესმა არსებამ შექმნა პირველადო“.—108, 110.

ლოსსკი, ნ.—რუსი ფილოსოფოსი-იდეალისტი. ფრანგი ფილოსოფოსი ჰ. ბერგსონის გავლენით „ინტუიტივიზმის“ თეორიას ანვითარებდა.—110.

ლუი მე-XIV (1638—1715)—საფრანგეთის მეფე. მისი მეფობა აბსოლუტიზმის აყვავებას წარმოადგენს.—59.

ლუერე, მარტინ (1483—1546) — გერმანელი რეფორმატორი. გაილაშქრა კათოლიციზმისა და პაპების დოკტრინების წინააღმდეგ. მის მიერ დაარსებული ლუთენარული ეკლესია მკიდროდა დაკავშირებული საერო ხელისუფლებასთან.—58.

მახი, ერნესტ (1838—1916) — ავსტრიელი ფიზიკოსი და ფილოსოფოსი. ბუნებისმეტყველების დარგში მახის უდიდესი დამსახურება მექანიკის და ფიზიკის ისტორიის დამუშავებაა. ფილოსოფიის დარგში მახი ყველაზე მეტად ავენარისტის ემპირიკრიტიციზმს უახლოვდება. გამოსავალი წერტილი მახის მსოფლმხედველობაში აზროვნების ეკონომიის პრინციპია. მახი თავის ამოცანად ისახავს დასძლიოს ფსიქიკრიზისა და ფიზიკურის „დუალიზმი“ იმით, რომ იგი ჩვენს შეგნებათ ცდის პირველყოფილ ელემენტებად აღიარებს, ეს ელემენტები საფუძვლად უძვეს ფიზიკურ რიკსაც და ფსიქიკურსაც ამოგად მთელი ცდის შინაარსი და მთელი გარეგანი ქვეყნიერება მისთვის განცდათა ერთობლიობას წარმოადგენს. მეცნიერების ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ რაც შეიძლება ეკონომიურად და სრულად აღწეროს „ცდის ეს ელემენტები“. მიზნის, მატერიის, ატომების და სხვ., ცნებებს, მახის აზრით, არავითარი საფუძველი არა აქვს ცდაში; მათ მნიშვნელობა აქვთ ნაბოლო რეალობა სამეშაო ჰიპოთეზს,

ფაქტების აღწერის საშუალებას და მეტი არაფერი. ეს დებულებანი მახს ბერკლის სუბიექტურ იდეალიზმს აახლოვებენ. მახის დაწერილებითი კრიტიკა იხ. ლენინის თხზ. ტ. XIII და პლენაროვის თხზ. ტ. XVII.—83, 85, 86.

მენცელი, ვოლფგანგ (1798—1873) — გერმანელი პუბლიცისტი და ისტორიკოსი, თავდაპირველად ლიბერალი, ხოლო 1830 წლის რევოლუციის შემდეგ გააფთრებული რეაქციონერი. მეტად უარყოფით ექცეოდა გოეტესა და ჰინეს. ბელინსკი თავის სტატიაში „მენცელი — გოეტეს კრიტიკოსი“ (1840) თავს ესხმის მას როგორც ვიწრო ტენდენციურ ლიბერალს. ეს ერთი მხრით აიასნება იმით, რომ ბელინსკიმ არ იცოდა რა მეტამორფოზი განიცადა მენცელმა, ხოლო მეორე მხრით იმით, რომ ბელინსკი იმ დროს გატაცებული იყო „გონიერი სინამდვილის“ თეორიით.—114.

მერინგი, ფრანც (1846—1919) — გერმანიის სოციალდემოკრატიის გამოჩენილი წევრი, მ. მარტხენე; როზა ლუქსემბურგსა და კარლ ლიბკნეხტთან ერთად მედგრად გაილაშქრა იმპერიალისტური ომის წინააღმდეგ; მათთან ერთად დაარსა ჯგუფი „სპარტაკი“, რომელიც გერმანიის კომუნისტური პარტიის საფუძვლად გადაიქცა. მნიშვნელოვანი სტატიები დასწერა რევოლუციონიზმის და ს.-დ. ნეოკანტიანობის წინააღმდეგ, აგრეთვე შრომები აქვს მუშათა მოძრაობის ისტორიიდან. გამოსცა მარქსის და ენგელსის თხზულებათა კრებული.—122, 123, 140, 141.

მინიე, ფრანსუა ოგუსტ (1796—1884) — ფრანგი ისტორიკოსი, რომლის შეხედულებით კლასობრივი ბრძოლა პოლიტიკური მოვლენების მთავარ მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენს. თავის შრომაში „საფრანგეთის ისტორია“ (1824) მინიემ მიხნად დაისაბა გაემართლებია რევოლუცია და ქება შეესა მესამე წოდებისთვის. რესტავრაციის დროს სხვა ისტორიკოსებთან ერთად მინიემ თავისი შეხედულებებით კლასობრივი ინტერესების და კლასობრივი ბრძოლის როლზე ნიადაგი მოამზადა ისტორიული მატერიალიზმისთვის.—50.

მიხაილოვსკი, ნ. კ. (1842—1904) — ცნობილი ნაროდნიკი, პუბლიცისტი და კრიტიკოსი, სუბიექტური სკოლის მთავარი წარმომადგენელი სოციოლოგიაში. მიხაილოვსკის იდეალი განვითარებული პაროვნება იყო. თავისი ფილოსოფიური შეხედულებებით მიხაილოვსკი პოზიტივიზმს ემხრობოდა.—111, 136, 175.

მოლეშოტი, იაკობ (1822—1893) — გერმანელი ფიზიოლოგი და ფილოსოფოსი მატერიალისტი. მოლეშოტის აზრით არ არსებობს არავითარი „საგანი თავისთავად“, ჩვენ მვეიცნობთ საგნებს, როცა მათ თვისებებს შევიცნობთ. მატერიალის თვისებანი ყველგან ერთიდაიგივეა, ორგანიული ბუნება არაორგანიულიდან წარმოსდგება. აზროვნება ტონის

მოდრობაა. მოღვეშობის მატერიალიზმზე მეტად განმარტივებული, ეულგარული ხასიათი ჰქონდა, იგი ძლიერ პოპულიარული იყო 60-ნი წლების რუს ნიგილისტებში.—22.

მორგანი, ლუის-ჰენრი (1818—1881) — გამოჩენილი ამერიკელი ეტნოლოგი და სოციოლოგი. მისი მთავარი შრომები მიძღვნილია ოჯახის უძველესი ფორმების შესწავლისადმი. მორგანის ძირითადი დასკვნები ენგელსმა ისტორიული მატერიალიზმის თვალსაზრისით განაოთარა თავის წიგნში „ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა“.—172.

ნ. გ. (ხ. ჟიტლოვსკი) — მოფილოსოფოსო პუბლიცისტი, ეზრობოდა სოციალისტ-რევოლიუციონერებს, ეკამათებოდა მარქსისტებს, კერძოდ გამოდიოდა დიალექტიკის წინააღმდეგ.—98, 99, 105, 106.

ნეკრასოვი ნ. ა. (1821—1877) ცნობილი რუსი პოეტი, რომლის ლექსები რევოლიუციური ტენდენციითაა გამსკვალული.—84.

ნეოვიტალიზმი — თანამედროვე მეცნიერების ნიადაგზე გადმოტანილი მოძღვრება განსაკუთრებით ცხოვრების ძალაზე, როგორც ცხოვრების მოვლენებზე; იდეალისტური მიმართულება თანამედროვე ბუნებისმეტყველებაში.—153.

ნეოკანტიანობა — ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც კანტს უბრუნდება; წარმოიშვა გერმანიაში წარსული საუკუნის 70-იან წლებში; ნეოკანტიანობა სცდილობს კანტის ფილოსოფია გაანთავისუფლოს ყველაზე უფრო სუსტი მხარეებისა, უწინარეს ყოვლისა დუალიზმის და აგნოსტიციზმისაგან. ამ გზით კანტიანობა აშკარა იდეალიზმად იქცევა, მიტომ რომ სპობს კანტის საგანს თავისთავად.—20, 83.

ოქტავიუსი, ავგუსტი — თავდაპირველად ერთი „ტრიუმვირთაგანი“ (სამთა მთავრობის წევრი), რომელნიც იულიოს კეისრის მკვლელობის შემდეგ რესპუბლიკელებს შეებრძოლენ და ბრუტოსი და კასიუსი დააარცხეს ფილიპის მანლობლად.—115.

ორესტი — აგამემნონის და კლიტემნეტრის შვილი. ორესტის მიერ დედის ზოკელა როგორც შურისძიება მამის ძალდატანებით მოკვლისთვის, მისი სულიერი ტანჯვა სიუჟეტად გამოიყენეს ათინელმა დრამატურგებმა — ესქილმა, სოფოკლმა და ევრიპიდემ.—170.

ოსტვალდი, ვილჰელმ — გამოჩენილი გერმანელი ჰიმიკოსი და ფილოსოფოსი. მატერიის ცნება მან შესცვალა ენერჯის კომპლექსის ცნებით. შემეცნების თეორიაში ოსტვალდი სუბიექტურ იდეალიზმს უახლოვდება. ენერგეტიკის პრინციპებს ოსტვალდი იყენებს სოციოლოგიასა, ეთიკასა და ესთეტიკაში.—147.

ოუენი, რობერტ (1771 — 1858) — ინგლისელი უტოპისტი - სოციალისტი. ნიულანარკის ბაშბის ფაბრიკაში მართველად ყოფნის დროს იქ სამაგალითო წესიერება დაამყარა და მუშების მდგომარეობა გააუმჯობესა. პირველი პროპაგანდისტია მუშათა კანონმდებლობის იდეისა. 1824 წელს ოუენი შეეცადა კომუნისტური ახალშენი მოეწყო ამერიკაში „ახალი ჰარმონიის“ სახელწოდებით, მაგრამ მისი ცდა მარცხით დასრულდა. ოუენი ქადაგებდა იდეას კოოპერატიული აშხანაგობებისა, „მუშათა ბაზრებისა“, სადაც პროდუქტების ყიდვა შეიძლებოდა არა ფულად, არამედ „შრომის ქვითარებით“. ოუენი სავსებით მიემხრო მუშათა მოძრაობას, მაგრამ წინააღმდეგა რევოლუციური ბრძოლის მეთოდებს. თავის წიგნში „ადამიანის ხასიათის შექმნა“ იგი მე-XVIII საუკუნის ინგლისელი და ფრანგი მატერიალისტების იდეებს აწვითარებს. — 75, 77.

პანთეიზმი — რელიგიური და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ფორმა, რომელიც აიგივებს ღმერთსა და სამყაროს. — 21.

პარალელიზმი — ტერმინი, რომელიც იმ აზრის გამოსახატავად იხმარება, რომ ფიზიკური და ფსიქიკური მოვლენები მიზეზობრივად კი არაა ერთმანეთზე დამოკიდებული, არამედ დამოუკიდებლად ვითარდებიან, მაგრამ ერთმანეთს თანაემთხვევიანო. — 96.

პარმენიდი ელეისელი (540 — 480) ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი, ელეისის სკოლის დამაარსებელი. პარმენიდი იმ დებულება გამოთქვა, რომ საგანთა არსება მიუწოდომელია ჩვენი გარეგარდნობებისთვისო. საგანთა ცვლილება და მოძრაობა, რომელსაც გარეგარდნობანი ამჟღავნებენ, მხოლოდ „აჩყოფნაა“, კეშმარიტი „ყოფნა“ კი, რომელიც მისაწდომია მხოლოდ გონებისთვის, უმძრაოაო. — 106.

პაულუსი, (1761 — 1851) — პროტესტანტთა ღვთისმეტყველი. ისტორიულ-კრიტიკული რაციონალიზმის წარმომადგენელი. — 126.

პიეტეზმი — რელიგიური მიმდინარეობა, რომელიც შინაგან სიკვლეს უპირატესობას ანიჭებს საკლესიო წესების წინაშე. პიეტეზმი, რომელიც განსაკუთრებით გერმანიაში გავრცელდა მე-XVIII საუკუნეში, პირველად ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული მოძრაობის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენდა, მაგრამ მე-XIX საუკუნეში სავსებით რეაქციური გახდა. — 13.

პილადი — ბერძნულ მითოლოგიაში ორესტის მეგობარი, რომელიც მუდამ თან ახლდა ამ უკანასკნელს და მის უბედურებას ინაწილებდა. მეგობრობისა და ერთგულების ნიმუში. — 170.

პლატონი (427 — 347 ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) — ბერძენი ფილოსოფოსი, ობიექტური იდეალიზმის დამაარსებელი. მისი ფილოსოფიის ცენტრალურ პუნქტს წარმოადგენს მოძღვრება იდეებზე. იდეები მუდმივი და

უცვლელია, ცალკეული საგნები მხოლოდ იდეათა გამონაკრთომია... შემეცნება არის სულის ზეალსვლა გრძნობადი საგნებიდან იდეებისკენ და, ბოლოს, უმაღლესი იდეისა — სიკეთისკენ. ფილოსოფიური შემეცნების მეთოდს დიალექტიკა წარმოადგენს. პლატონის სოციალურ-პოლიტიკური იდეალი კომუნისში იყო, მაგრამ მის კომუნისმს. არისტოკრატიული ხასიათი აქვს. იგი მხოლოდ უმაღლეს კლასებს ეხება.—100, 102, 110.

პოპრიზჩინი — ლიტერატურული პერსონაჟი გოგოლის „შეშლილის წერილებიდან“.—87, 159.

პრაგმატიული — დამოკიდებულების მქონე მოქმედებასთან. ისტორიაში პრაგმატიული ჰქვია ისტორიულ მოვლენათა ისე გადმოცემას, რომ მათ ესა თუ ის აზრი მიეცეთ და ისტორიული ფაქტები რაიმე სასარგებლო კეშმარიტების დამტკიცებად გადაიქცეს.—48.

პრაიზი, რიჩ.რდ (1723 — 1791) — ინგლისელი პოლიტიკური მოღვაწე და ფილოსოფოსი. პრაიზი რაციონალისტი იყო და გამოდიოდა ეპიკურეიზმისა და სენსუალიზმის წინააღმდეგ.—149, 165.

პრისტლეი, ჯოზეფ (1733—1804) — ინგლისელი მეცნიერი და ფილოსოფოსი. აღმოაჩინა მჟავბადი, აზოტი, ამიაკი და დასწერა დიდი შრომა ელემენტრობაზე. ფილოსოფიის დარგში პრისტლეი მატერიალისტი იყო, მაგრამ მეცნიერულ-მატერიალისტურ შეხედულებათ აერთებდა ლეთის რწმენასთან.—71, 92, 94, 95, 147, 149, 164, 165.

პრუდონი, პიერ ჟოზეფ (1809—1865) — წვრილბურჟუაზიულია სოციალიზმის ტიპიური წარმომადგენელი. ახალგაზრდობაში ასოთამწყობი იყო, თვითგანვითარების შემწეობით პროფესიონალური მწერლის მდგომარეობას მიაღწია. მისმა ნაწარმოებმა: „რა არის საკუთრება“ (1840) დიდი გავლენა მოახდინა მძაფრი ირონიისა და გულწრფელი აღწევთების წყალობით, რომლითაც ამ წიგნში „საკუთრების“ კრიტიკა ხდება. მარქსი „წმინდა ოჯახში“ პრუდონს იცავს გერმანელი პუბლიცისტების თავდასხმისაგან. მაგრამ მარქსის დამოკიდებულება პრუდონისადმი შეიცვალა, როცა „ეკონომიურ წინააღმდეგობებსა ანუ სილატაკის ფილოსოფიაში“ პრუდონმა ნათლად გამოამჟღავნა თავისი სოციალისტური იდეალების წვრილბურჟუაზიული ხასიათი. პრუდონის ძირითადი წინააღმდეგობა იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი აკრიტიკებდა ბურჟუაზიულ საზოგადოებას და იმავე დროს იდეალად სთვლიდა წვრილ საკუთრებას, რომლისგანაც ყოველთვის კაპიტალიზმი იზრდება ხოლმე. ისე როგორც შემდეგ რუს ნაროდნიკებს, პრუდონს საწარმოო ძალთა განვითარება სურდა იმ წინააღმდეგობათა და შეუსაბამობათა გარეშე, რომელნიც ახასიათებენ კაპიტალისტურ პროგრესს. ამ მიზნის განხორციელებას იგი ელოდა არა

სოციალური რევოლუციის და წარმოების განსახოგადობისაგან, არამედ წერილ მწარმოებელთა, ხელსანთა და გლეხთა გაერთიანებისგან, რომელიც „მუტუალიზმის“ (ურთიერთ დახმარების) საფუძველზე უნდა მომხდარიყო. აქედან წარმოსდგება მისი უტოპიური პროექტი „გაცვლა-ვამოცვლის ბანკისა“ და „მუქთი კრედიტისა“. პოლიტიკურ დარგში პრუდონი თავის თავს ანარქისტს უწოდებდა. მან დიდი გავლენა იქონია ბაკუნინზე. მარქსსა და ენგელსს I ინტერნაციონალში გააფთრებული ბრძოლა მოუხდათ პრუდონისტებთან. პრუდონის გავლენა საფრანგეთში დღემდე არ აღმოუხვრილა ანარქისტ-სინდიკალისტებს შორის.—39, 109.

ჩადამანტი — ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით ძევისი და ევროპის შვილი და მინოსის ძმა; თავისი სამართლიანობისთვის მსაჯულად დაინიშნა ჯოჯოხეთში.—37.

ჩატცელი, ფრიდრიხ (1844—1904) — გერმანელი მოგზაური და გეოგრაფი. ყველაზე ცნობილია მისი შრომა „ანტროპოგეოგრაფია“. თუმცა მატერიალისტი არ იყო, მაინც აღიარებდა, რომ სულიერი კულტურის განვითარება მიზეზობრივად დამოკიდებულია მატერიალური კულტურისაგან.—173.

ჩაციონალიზმი — თეორიულ-შემეცნებრივ მიმართულება, რომელიც მე-XVII საუკუნეში ჩამოყალიბდა (დეკარტი, სპინოზა, ლეიბნიცი); იგი შემეცნების წყაროდ გონებას სთვლის და არა ცდას.—59.

ჩეინკე, იოჰან (დაიბადა 1849) — გერმანელი ბოტანიკოსი, ბოტანიკური ბაღის დირექტორი კილში. მისი შეხედულებით თანამედროვე ბუნებისმეტყველება ვერ ურიგდება კანტის მოძღვრებას ადამიანის გონების აპრიორულ თვისებებზე.—152, 153, 169.

ჩეინის გაზეთი — კამპაუზენმა და ჰანზემანმა დაარსეს კელნში 1842 წ. მარქსი მისი თანამშრომელი იყო, ხოლო 1842 წლის 15 ოქტომბრიდან რედაქტორი. გაზეთმა იარსება მხოლოდ 1843 წლის 28 მარტამდე, როცა იგი პრუსიის მთავრობამ დახურა.—14, 121, 122.

ჩენანი, ერნესტ (1823—1892) — ფრანგი ფილოლოგი და ისტორიკოსი. ყველაზე ცნობილია მისი წიკნი „იესოს ცხოვრება“. ჩენანის ნაწერებს ახასიათებს უკიდურესი სუბიექტივიზმი და პირველყოფილი ქრისტიანობის მოდერნიზაცია. ფილოსოფიურ დარგში პოზიტივიზმს ემხრობა.—39.

„Revue des deux Mondes“ — ფრანგული ჟურნალი, დაარსებული 1830 წ. ფრანგი ბურჟუაზიის აკადემიური ორგანო.—113.

ჩეფორმაცია — სარწმუნოებრივი მოძრაობა მე-XVI საუკუნეში, რომელმაც კათოლიკური ეკლესიის გათიშვა და ახალი რელიგიური მიმართულებ

ბების (ლუთერანობა, კალვინიზმი, ანგლიკანობა და სხვ.) გამოიწვია.
—58, 59.

რილი, ალოიზ (1844—1925) — გერმანელი ფილოსოფოსი, ნეოკანტიანელი; ჰამბურგის სკოლის წინააღმდეგ პოზიტივისტურ შეხედულებათ აწვითარებდა.—153, 160.

რობესპიერი, მაქსიმილიან (1758—1794) — საფრანგეთის დიდი რევოლუციის ერთი ბელადთაგანი, დამფუძნებელი კლუბის და კონვენტის წევრი. იაკობინელების კლუბის ხელმძღვანელი, საფრანგეთის მთავრობის ფაქტიური წევრი იმ პერიოდში, როცა რევოლუციამ უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია. მის დამხობას და დასჯას რეპუბლიკის დაწყება მოჰყვა.—32.

რობინე, ჟან-ბატისტ (1735 — 1820) — ფრანგი ფილოსოფოსი-მატერიალისტი. იგი სამყაროს პირველ მიზეზად ღმერთს სთვლის, მაგრამ მისი ღმერთი ძლიერ წააგავს სპინოზას ღმერთს. ღმერთმა საყაროში საცესებით გამოამელაუნა თავისი თავი, სამყაროს გარეშე არაფერი არსებობს. სამყაროს არსებობა შეუწყვეტელი განვითარების პროცესია, მისი ფორმები იცვლება, მაგრამ სუბსტანცია უცვლელი რჩება.—98.

რუგე, არნოლდ (1802—1880) — გერმანელი ფილოსოფოსი, მწერალი და რადიკალური პოლიტიკოსი. მემარცხენე ჰეგელიანელი, ჟურნალ „Halle-sche Jahrbücher“-ის („ჰალეს მატინე“) და „Deutsche Jahrbücher“-ის („გერმანული მატინე“) დამაარსებელი. მონაწილეობას იღებდა 1848 წ. რევოლუციაში, შემდეგ ლონდონში გაიქცა, სადაც სხვა ერების რადიკალებთან და დემოკრატებთან ერთად მუშაობდა. 60-იან წლებში თავისი თავი ბისმარკის საგარეო პოლიტიკის მომხრედ გამოაცხადა.—121, 179.

რუსსო, ჟან-ჟაკ (1712—1778) — განათლების ეპოქის ფრანგი ფილოსოფოსი, დესტი. რუსსომ მოძღვრებით ადამიანმა ბუნების თანახმად უნდა იცხოვროს, რადგან კულტურა დამლუპველ გავლენას ახდენს მასზე. უთანასწორობის მიზეზს საკუთრების წარმოშობა წარმოადგენს. რუსოს შეხედულებებმა დიდი გავლენა მოახდინეს მის თანამედროვეებსა და საფრანგეთის რევოლუციაზე.—28.

საგანი თავისთავად — ცნება, რომელიც მეტად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს კანტის ფილოსოფიაში. „საგანი თავისთავად“ ნიშნავს გარეგან საგანს, როგორც იგი არსებობს ჩვენი ათვისების გარეშე. ხოლო საგანი როგორც იგი ჩვენს შეგნებას წარმოუდგება ხოლო შეგრძნებათა შემწეობით არის „მოკლენა“. კანტის აზრით ადამიანს მხოლოდ მოკლენებთან აქვს საქმე, მხოლოდ მოკლენებს შეიცნობს. ხოლო „სა-

განი თავისთავად“ აბსოლუტურად მიზღწეველია შემეცნებისთვის.—
—20, 146.

Salto vitale — ცხოვრებისთვის სასარგებლო ნახტომი.—159, 160.

Salto mortale — ცხოვრებისთვის სახიფათო ნახტომი.—158.

ხეობრივში — მიმართულება ფილოსოფიაში, რომელიც უარყოფს ობიექტური შემეცნების შესაძლებლობას.—143.

ხაშუალო საუკუნეების „რეალიზმები“ — სკოლასტიკოსი ფილოსოფოსები, რომელნიც იდეათა ობიექტურ არსებობას ამტკიცებდნენ, საგნების დამოუკიდებლად და საგნების წინასწარ.—156.

ხეჩენოვი, ი. მ. (1829—1905) — გამოჩენილი რუსი ფიზიოლოგი, რომელმაც რამდენიმე მნიშვნელოვანი აღმოჩენა გააკეთა ფიზიოლოგიის დარგში. შემეცნების თეორიის დარგში იგი მატერიალიზმის თვალსაზრისზე სდგას, მისი აზრით ჩვენთვის ხილულ ფორმათა და მოძრაობათა საფუძველი ჩვენს გარეშეა, სინამდუღევში, და მსგავსება და განსხვავება, რომელსაც ადამიანი გრძნობად საგნებს შორის ამჩნევს, სინამდვილეში არსებული მსგავსება და განსხვავებაა.—149, 150.

ხოლიპისიზმი — მოძღვრება იმის შესახებ, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი „მე“, ხოლო ყოველივე დანარჩენი — სხვა „მეები“ და მთელი გარეგანი ქვეყნიერება მხოლოდ ამ ინდივიდუალური შეგნების შინაარსს წარმოადგენენ, ობიექტურ არსებობას მოკლებულს.—86, 87, 155, 158.

ხოფისტები — პერიკლეს და სოკრატის დროის (მე-V საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) ფილოსოფოსები, რომელნიც ფილოსოფიას ასწავლიდნენ და გასამჯელოს ფულით ღებულორდნენ. სოფისტები უწინარეს ყოვლისა ბერძნული განათლების მატარებლები იყვნენ, ამასთანავე ბრწყინვალე ორატორებიც, მაგრამ მოკლებულნი ახალი სისტემების შექმნის ნიჭს. სოფისტების დამსახურებას წარმოადგენს საერთოდ მიღებული რელიგიური მსოფლმხედველობის შერყევა, აგრეთვე ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის დადგენის ცდა. მათი მოძღვრების უარყოფითი მხარეა უკიდურესი სუბიექტივიზმი და რელატივიზმი (მოძღვრება, რომ ყოველივე შედარებითია).—113, 143.

ხპენსერი, ჰერბერტ (1820—1903) — ფილოსოფოსი-პოზიტივისტი. სპენსერის ფილოსოფიის ძირითად მომენტს შეადგენს იდეა განვითარებისა, ევოლუციისა, რომელიც მას წარმოადგენილი აქვს როგორც გადასვლა ერთგვაროვნობიდან მრავალგვაროვნობისაკენ. ადამიანთა საზოგადოება მას ორგანიზმად მიაჩნია.—136.

ხპინოზა, ბენედიქტ (1632—1677) — ჰოლანდიელი ფილოსოფოსი, ახალი დროის ერთი უდიდესი მოაზროვნე. დეკარტის დუალიზმის წინააღმ-

დევ სპინოზა ერთს სუბსტანციას აღიარებს, „ღმერთს ანუ ბუნებას“ მისი სუბსტანციის ატრიბუტებს განვრცობდა და აზროვნება წარმოადგენენ. მატერიალური და სულიერი ერთი მეორე ეფარდებიან: იდეათა რიგი რსეთივეა, — ამბობდა სპინოზა, — როგორც საგანთა რიგო. რამდენადაც სპინოზას სუბსტანცია განერცობით აღჭურვილი ბუნება იყო, მისი მოძღვრება მატერიალისტური იყო. მაგრამ სპინოზა მთელი მატერიის სულდგმულობას აღიარებდა, ამას გარდა მისი სუბსტანცია მოკლებული იყო მოძრაობას. ამაშია სპინოზას მატერიალიზმის შეზღუდულობა, რაიცა პლენანოვმა უკუღმართად განმარტა როგორც უმნიშვნელო თეოლოგიური დანართი. — 65, 68, 69, 72, 73, 91, 92, 93, 94, 95, 112, 127, 132, 159, 177.

შპირიტიზმი — რწმენა რომ არსებობენ სულები, რომელთაც შეუძლიათ ადამიანებთან ურთიერთობა იქონიონ სწავდასხვა ფიზიკური მოვლენების შემწეობით. — 83.

სტოიკური ფილოსოფია დაფუძნებულია ზენონის მიერ (336—264 წ. ჩვენს წელთაღრიცხვამდე). სტოიკოსები განსაკუთრებულ ყურადღებას ეთიკას აქცევენ. შემეცნების საფუძველს ცდა წარმოადგენს; სამყარო ორგანიული ერთეულია, გაცხოველებული ღვთაებრივი გონების მიერ. ადამიანი ამ გონების თანამოზიარეა, მან „ბუნებასთან შეთანხმებით“ უნდა იცხოვროს. — 57.

სუბსტანცია — ცვალებად მოვლენათა უცვლელი საფუძველი. დიალექტიკური მატერიალიზმისთვის სუბსტანციას წარმოადგენს მატერია, ობიექტური რეალობა, ხოლო იდეალიზმისთვის სული. — 14, 66, 71, 92, 94, 132.

სქოლასტიკა — პირდაპირი აზრით ეს სიტყვა ნიშნავს საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიას, რომელიც სამონასტრო სკოლებში შეიქმნა და ღვთისმეტყველების მსახურს წარმოადგენდა. ამიტომ სქოლასტიკის საკითხებისა და არგუმენტების წრე შემოზღუდული იყო ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმებით. ჩვეულებრივ ლაპარაკში სქოლასტიკას უწოდებენ ყოველგვარ მკვდარ მწიგნობრობას, რომელიც უგულებელჰყოფს შემეცნების ცოცხალ, ნამდვილ შინაარსს. — 18, 69, 77, 90.

ტიერი, ლუი ადოლფ (1797—1877) — ცნობილი პოლიტიკური მოღვაწე და ისტორიკოსი. სოციალიზმის მოწინააღმდეგე. პარიზის კომუნის ჯალათი. — 50.

ტიერი, ოგიუსტენ (1795—1856) — რეპუბლიკის დროის ისტორიკოსი. თავის ისტორიულ შრომებში კლასობრივი ბრძოლის თვალსაზრისს ატარებდა. ასე, მაგალითად, ინგლისის რევოლუციის ისტორიას იგი ხატავს როგორც ბურჟუაზიის და არისტოკრატის ბრძოლას. მას სურდა ისტორია „ერის ბიოგრაფიად“ ექცია. გიზოსთან ერთად

კლასობრივი ბრძოლის მოძღვრებით რამდენიმედ ნიადაგი მოუმზადა კ. მარქსის ისტორიულ მატერიალიზმს.—50.

ტიმოლეონი (მეხუთე საუკუნე ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) — კორინთელი არისტოკრატიული გვარიდან, სარდალი და სახელმწიფო მოღვაწე-ტირანიის სიძულვილის გამო ნება დართო, რომ მოეკლათ მისი ძმა ტიმოფანესი, რომელიც ხელისუფლებისკენ მიისწრაფვოდა.—170.

ტრანსფორმიზმი — მოძღვრება სახეთა ცვალებადობაზე. ტრანსფორმიზმის თეორიამ, რომელიც მე-XIX საუკუნის დასაწყისში გაჩნდა, გაანადგურა ძველი ბიოლოგიის წარმოდგენა ცხოველთა სახეების უცვლელობაზე. მან წამოაყენა დებულება, რომ ცხოველთა ყოველი სახე შეიძლება შეიცვალოს და ახალ სახედ იქცეს.—107.

ტრენდელენბურგი, ადოლფ (1802—1872) — გერმანელი ფილოსოფოსი, ჰეგელის მოწინააღმდეგე. გააკრიტიკა ჰეგელის დიალექტიკა თავის „ლოგიკურ კლავა-ძიებებში“. თავისი ლოგიკურ-მეტაფიზიკური სისტემის ძირითად პუნქტად ტრენდელენბურგმა მოძრაობა გახადა, როგორც რალაც საერთო აზროვნებისა და ყოფიერებისთვის. მისი სისტემა არისტოტელის მოძღვრების და კანტიანობის შეერთებას წარმოადგენს.—98, 102, 103, 104, 107.

უსპენსკი, გლებ (1843—1902) — ცნობილი მწერალი ნაროდნიკი. თავის თხზულებებში უსპენსკი იძლევა გლებთა ცხოვრების და წვრილ მონღელთა ცხოვრების ცხოველ სურათებს.—163.

უტილიტარიზმი — ტერმინი ეთიკის იმ მიმართულების გამოსახატავად, რომლის მიხედვით ზნეობრივი მოქმედების მიზანს ინდივიდის სარგებლობა წარმოადგენს. ეს ტერმინი შემოღებულია ჯ. ს. მილლის მიერ, რომელიც ბენტამის შემდეგ უტილიტარული მორალის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი იყო და ამტკიცებდა: ამ მორალის მიზანია უდიდესი რაოდენობის ბედნიერება მოუპოვოს ადამიანთა რაც შეიძლება მეტს რიცხვს.—167, 168.

ფეიერბახი, ანსელმ (1775—1833) — ცნობილი კრიმინალისტი, კანტის გაფლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ლუდვიგ ფეიერბახის მამა.—136, 176.

ფიბტი, იოჰან-გოტლიბ (1762—1814) — კლასიკური გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენელი. მან გააკრიტიკა კანტის „საგანი თავისთავად“. უარჰყო იგი და სუბიექტურ იდეალიზმს მიადგა: მისი შეხედულებით სუბიექტი, „მე“, აწესებს ობიექტს „არა-მეს“, ე. ი., სხვა სიტყვებით, ადამიანის შეგნება ბუნებას ჰქმნის. პრაქტიკული ფილოსოფიის დარგში ფიბტი რადიკალურ შეხედულებებს იცავდა. პირველად იგი საფრანგეთის დიდი რევოლიუციის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა, შემდეგ გერ-

მანიის ეროვნული გაერთიანების მკადაგებელი გახდა.—84, 87, 143, 169.

ფიშერი, კუნო (1824—1908) — ფილოსოფოსი, ავტორი ცნობილი „ახალი ფილოსოფიის ისტორიისა“. ახლო იღვა ჰეგელიანობასთან.—110.

ფლოგისტონი — ჰიპოთეტიური, აბსოლუტურად საწვავი მასალა, რომელიც ძველი, აწ უარყოფილი თეორიის მიხედვით სხეულს ზორდება დაწვის დროს.—23.

ფოგტი, კარლ (1817—1895) — ცნობილი გერმანელი ბუნებისმეტყველი და ბერეუაზიული რადიკალი. მატერიალისტი და დარვინის მიმდევარი იყო. 1848 წლის რევოლიუციის დროს, როგორც რადიკალ-დემოკრატს, სიკვდილით დასჯაჲ კი მიუსაჯეს. 50-იან წლებში ნაპოლენ III-ს მიემხრო. რადგან იგი მარქსის მეგობრებმა აახილეს, მან ცილისწამებით აღსავეს კამანია დაიწყო მარქსის წინააღმდეგ. ამ უკანასკნელმა უპასუხა ცნობილი პამფლეტით „ბატონი ფოგტი“, სადაც მოცემულია ბურჟუაზიული დემოკრატიის დახასიათება. ფოგტის მატერიალიზმს გამარტივებული, ვულგარული ხასიათი აქვს.—122.

ფრეილიგრადი, ფერდინანდ (1810—1876) — გერმანელი პოეტი, მარქსის მეგობარი, კომუნისტთა კავშირის წევრი.—22.

ფრიდრიხ ვილჰელმ მე-III (1770—1840) — პრუსიის მეფე 1797 წლიდან 1840 წლამდე.—6, 11.

ფრიდრიხ ვილჰელმ მე-IV (1795—1861) — პრუსიის მეფე 1840 წლიდან 1857 წლამდე.—13.

ფურიე, შარლ (1772—1837) — ერთი დიდი სოციალისტ-უტოპისტთაგანი. როცა ფურიე ჰბატავდა საზოგადოების გარდაქმნის ფანტასტიურ გეგმას, იგი ინტერესთა და ნისწრაფებთა ჰარმონიის პრინციპით ხელმძღვანელობდა. ფურიეს მოძღვრებით აღამიანები „ფალანსტურებში“ იცხოვრებენ, სასახლეებში, მშენიერი ბუნების წიაღში და თავიანთი მიდრეკილების თანახმად იცხოვრებენ. მისი მოძღვრების უტოპისტური მხარე მეტად ფანტასტიურია, სამაგიეროდ შიში კრიტიკა კაპიტალისტური წესწყობილებისა მეტად ძლიერი და დამაჯერებელია. მან გავლენა იქონია თავის მომდევნო სოციალისტებზე, სხვათა შორის მარქსზეც.—74.

შილერი, ფრიდრიხ (1759—1805) — ცნობილი გერმანელი პოეტი.—27, 168.

შმიდტი, კონრად — გერმანელი სოციალდემოკრატი, რევოლუციონისტი ნეოკანტიანური მიმართულებისა.—154, 156, 157.

შტამლერი, რუდოლფ (1856) — მარქსიზმის წინააღმდეგ გაილაშქრა თავისი წიგნით „მეურნეობა და უფლება ისტორიის მატერიალისტური გაგებების თვალსაზრისით“. შტამლერა ამტკიცებს, საზოგადოებრივი მოვ-

ლენები იმით განსხვავდებიან ბუნების მოვლენებისაგან, რომ უკანასკნელთ მექანიკური, ბრმად მომკმედი მიზეზები იწვევენ, ხოლო საზოგადოებრივ მოვლენებს ადამიანის მიერ შეგნებულად დასახული მიზნები აწესრიგებენა. ამის მიხედვით შტამლერი ერთი მეორეში ანსხვავებს მეცნიერებათ ბუნების შესახებ, რომელნიც ყოველივეს მიზეზთა და შედეგთა თელსაზრისით განიხილავს ხოლმე და მეცნიერებათ საზოგადოების შესახებ, რომელნიც მიზნობრივ მეცნიერებათ წარმოადგენენ. საზოგადოებრივ ცხოვრებას უფლება აწესრიგებს. ძნელი დასანახი არაა, რომ ესაა იდეალისტური, არა მეცნიერული შეხედულება საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. —164.

შტარკე, კ. 5. დანიელი ფილოსოფოსი, კოპენჰაგენის უნივერსიტეტის პროფესორი. —2, 5, 21, 26, 27, 28, 29, 34.

შტიინენი, კარლ (1855—1930) — გერმანელი მოგზაური. 1900 წლიდან ეთნოგრაფიის პროფესორი ბერლინში. 1904 წლიდან ეთნოგრაფიული მუზეუმის დირექტორი. —172.

შტირნერი, მაქს (კ. შმიდტი) (1806—1856), — შტირნერის ფილოსოფია ახალგაზრდა ჰეგელიანელთა სკოლიდან გამოვიდა. მისი ფილოსოფიის გამოსავალ წერტილს წარმოადგენს პიროვნება, „მე“. ეს „მე“ ყოველივეს საზომია, ყოველივეს წარმომშობი. შტირნერის სოციალური მოძღვრება წვრილბურჟუაზიული ანარქიული ინდივიდუალიზმის ფილოსოფიას წარმოადგენს. მარქსმა და ენგელსმა შტირნერი სასტიკად გააკრიტიკეს თავიანთ ნაწარმოებში „წმინდა მაქსი“, რომელიც „გერმანული იდეოლოგიის“ ნაწილს წარმოადგენს. —14, 39.

შტრაუზი, დავიდ-ფრიდრიხ (1807—1874) — მემარცხენე ჰეგელიანელი. თავისი წიგნით „იესოს ცხოვრება“ დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვეებზე. იესოს იგი სთელის არა ღმერთად, არამედ ისტორიულ პიროვნებად, საწარების მოთხოვნებს მხოლოდ მითებად. მეორე წიგნში „ძველი და ახალი სარწმუნოება“ (1872) იგი საკითხს აყენებს: ქრისტიანები ვართ თუ არა ჩვენო, და უარყოფით უპასუხებს: ჩვენ აღარ გვწამს მიღმური ღმერთი, ამის მაგივრად ვალიარებთ სამყაროსა და ღმერთის, სხეულისა და სულის ერთობას. —14, 16, 39, 123, 127, 130, 131, 132, 134, 176.

ჩერნიშევსკი, ნ. გ. (1828—1889) — „დიდი რუსი მეცნიერი და კრიტიკოსი“ მარქსის დახასიათებით. უტოპიური სოციალიზმის გამოჩენილი წარმოდგენელი. დიდი გავლენა მოახდინა რუსეთის რევოლუციურ მოძრაობაზე მე-XIX საუკუნის 60-იან და 70-იან წლებში. თავის ფილოსოფიურ შეხედულებებში ფეიერბახის მოწაფე იყო. უახლოვდებოდა დიალექტიკურ მატერიალიზმს, მაგრამ მისი დიალექტიკა გაუღნითი-

ლია იდეალისტური მომენტებით, ხოლო შისი მატერიალიზმი — მექანიკურით (იხ. პლენანოვი, თბზ. კრებ. ტ. V და VI).—119.

ცელლერი, ედუარდ (1814 — 1908) — გერმანელი ფილოსოფოსი, თავდაპირველად ჰეგელის, ხოლო შემდეგ კანტის მიმდევარი.—131.

ქეშმარიტი სოციალიზმი — გერმანიის საზოგადოებრივი მოძრაობა 40-იან წლებში, რომლის უმთავრესი წარმომადგენლები მ. ჰესი, კ. გრიუნი და თ. ლიუნინგი იყვნენ. „ქეშმარიტი“ სოციალისტები ფეიერბახის ფილოსოფიისა და ფრანგული უტოპიური სოციალიზმის თავყანისმცემლები იყვნენ, ისინი სცდილობდნენ ჰეგელის ენაზე გადაეტანათ უტოპიური სქემები, ამასთანავე უყურადღებოდ სტოვებდნენ კლასობრივი ბრძოლის ფაქტს; ისტორიული პროცესის ცენტრში აყენებდნენ „წმინდა, ქეშმარიტ ადამიანს“, განთავისუფლებულს სარწმუნოებისაგან. „ქეშმარიტი“ სოციალისტები წინააღმდეგნი იყვნენ ლიბერალური ბურჟუაზიისა და იმ ბრძოლისა, რომელიც გერმანიის საზოგადოებრივი წესწყობილების დემოკრატიზაციისთვის სწარმოებდა, ამიტომ მათი პოლიტიკა ხელსაყრელი იყო ფეოდალური რეაქციისთვის. —16, 140, 141.

ჰანზემანი, დავიდ (1790 — 1864) — გერმანელი ლიბერალი პოლიტიკოსი, 1848 წლის რევოლუციის დროს პრუსიის მინისტრი, მსხვილი ბურჟუაზიის წარმომადგენელი, კონსტიტუციონალისტი.—121.

ჰეგელი, გეორგ-ფრიდრიხ-ვილჰელმი (1770—1831) — გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ერთი უდიდესი წარმომადგენელი. მისი ფილოსოფიური სისტემის საფუძველს წარმოადგენს მოძღვრება „აბსოლუტურ სულის“ პროგრესზე, ეს სული ცალკე ადამიანების, საზოგადოებრივი ფენების და მთელი ერების მისწრაფებათ იყენებს თავის განვითარების მიზნის — აბსოლუტური შემეცნების მისაღწევად. ჰეგელის მეთოდს — დიალექტიკას — იდეალისტური ხასიათი აქვს. 1848 წლის ბურჟუაზიული რევოლუციის მოახლოებამ გერმანიაში ჰეგელის სკოლის დაშლა გამოიწვია. ამ სკოლიდან გამოვიდა კ. მარქსი, რომელმაც ჰეგელის იდეალისტურ დიალექტიკას მატერიალისტური დიალექტიკა დაუპირდაპირა.—1, 2, 5—7, 9—14, 16, 18—22, 24, 27, 33, 34, 39—43, 46, 48, 52, 55, 65, 73, 90, 94, 97, 102—107, 110, 111, 113—121, 136, 137, 148, 149, 163, 166—167, 169, 170, 177—180.

ჰეინე, ჰენრიხ (1798 — 1856) — დიდი გერმანელი პოეტი. ჰეინე მეტად რევოლუციურად იყო განწყობილი და კარგად ესმოდა გერმანული ფილოსოფიის რევოლუციური მნიშვნელობაც.—6, 113, 114, 121.

- ჰეინცე, მაქს (1835—1909) — ფილოსოფიის პროფესორი ლეიპციგში, შუაგულა და გამოსცა იუბერვეგის ფილოსოფიის ისტორიის კურსი.—136.
- ჰეკელი, ერნსტ (1834—1919) — გერმანელი ზოოლოგი, დარვინის მიმდევარი, ე. წ. ბიოგენეტიური კანონის დამსაბუთებელი; ჰეკელი საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმის („მონიზმის“) მომხრე იყო, უარყოფდა, „თელეოლოგიასა“, სულის უკვდავებასა და მუდმივს ზნეობრივს ნორმებს.—95.
- ჰელვეციუსი, კლოდ-ადრიან (1715—1771) — მე-XVIII საუკუნის ფრანგული მატერიალიზმის ერთი წარმომადგენელთაგანი. სენსუალიზმის თვალსაზრისზე იღვა და ამტკიცებდა: „შეგრძნება ნიშნავს აზროვნებას“. მისი აზრით ადამიანის ფსიქიკა წარმოადგენს „სუფთა დაფას“, რომელზედაც გამოცდილება თავის ზემოქმედებას აკდობს. ამიტომ ადამიანს მხოლოდ აღზრდა აყალიბებს. ჰელვეციუსი უარყოფდა ყოველივე მემკვიდრეობას. ადამიანის ზნეობრივი მოქმედების მიზანს ბედნიერებისაკენ მისწრაფება წარმოადგენს, საკუთარი ბედნიერების მისაღწევად საჭიროა სხვების ბედნიერებასაც შევეწყოთ ხელი.—68, 72, 73, 92.
- ჰენინგი, ლეოპოლდ (1771—1866) — ფილოსოფიის პროფესორი ბერლინში, მემარჯვენე ჰეგელიანელი, 1827—1847 წ. „მეცნიერული კრიტიკის მატრიანეს“ რედაქტორი.—121.
- ჰერაკლიტე ეთესელი (540—480 ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) — ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი. ჰერაკლიტეს დიალექტიკის მამამთავარს უწოდებენ მისი მოძღვრებისთვის საერთო მოძრაობის შესახებ; გამოთქმანი: ყოველივე მიმდინარეობს, ყოველივე იცვლებაო, შეუძლებელია ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ შევიდეთო, ჰერაკლიტედან მოდიან. ასევე მნიშვნელოვანია მისი მოძღვრება ბრძოლასა, წინააღმდეგობაზე, როგორც მუდმივი წარმოშობის და მოძრაობის პრინციპსა და მიზნებზე. ჰერაკლიტეს აზრით მოძრაობის მატარებელია ცეცხლი, რომლისაგანაც ყოველივე წარმოსდგება და რომელსაც ყოველივე უბრუნდება ზოლმე.—97, 102, 106. -
- ჰესი, მოსე (1812—1875) — ახალგაზრდა ჰეგელიანელი, „კემშარიტი სოციალიზმის“ წარმომადგენელი, ერთს დროს მარქსის და ენგელსის მეგობარი იყო, შემდეგ სიონისტი გახდა, ბოლოს ლასალის ზეგავლენით სოციალდემოკრატიაში შევიდა.—141.
- ჰექსლი, ტომას (1825—1895) — ინგლისელი ბუნებისმეტყველი და ფილოსოფოსი, დარვინიზმის უდიდესი წარმომადგენელი. ფილოსოფიაში ჰექსლი აგნოსტიკოსი იყო, მან პირველმა უწოდა აგნოსტიციზმი. იმ თვალსაზრისს, რომელიც საგანთა შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფს, ისე როგორც ეს საგნები არიან თავისთავად.—95.

პიუმი, დავიდ (1711—1775) — ინგლისელი ფილოსოფოსი — სკეპტიკოსი და აგნოსტიკოსი. დიდი გავლენა მოახდინა მე-XIX—XX საუკუნის სხვადასხვა იდეალისტურ მიმდინარეობაზე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში და ბუნებისმეტყველებაზე. — 19, 20, 86, 95, 143, 144, 158, 159, 160. —

პობსი, ტომას (1588—1679) — ინგლისელი ფილოსოფოსი მატერიალისტი. პობსის მატერიალისტურ ფილოსოფიას, რომელიც მე-XVII საუკუნის ხუსტ მეცნიერებათა წარმატებას ეყრდნობა, მექანიკური ხასიათი აქვს. არამატერიალურ, სუბსტანცია არ არსებობს, ყოველივე, რაც არსებობს, მატერიალური სუბსტანციის მოვლინებაა. ადამიანის სულიერი ცხოვრება მატერიალური ნაწილაკების მოძრაობას წარმოადგენს. შემეცნების წყარო ცდაა, ხოლო ცდა დაფუძნებულია შეგრძნებაზე, რომელიც წარმოადგენს ორგანიზმის რეაქციას გარეგან სწეულებზე. — სახელმწიფო საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შედეგია, ხოლო ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობა არის ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ. იმისდა მიუხედავად, რომ პობსის სიმპატია აბსოლუტური მონარქიისკენ იხრებოდა, მისი შეხედულებების პოლიტიკური შინაარსი გამოჰხატავდა სავაჭრო და ახლად ფუნდამენტული სამრეწველო ბურჟუაზიის მისწრაფებათ ცენტრალიზაციაქმნილი სახელმწიფოებრივი ხელისუფლებისა და გაერთიანებული მართველობის სისტემისაკენ. — 20, 67, 70, 71.

პოლბახი, პოლ (1723—1789) — ფრანგული მატერიალიზმის და ათეიზმის უდიდესი წარმომადგენელი მე-XVIII საუკუნეში, მრავალი ათეისტური პამფლეტის და ფრანგული მატერიალიზმის „ბიბლიის“ — „ბუნების სისტემის“ ავტორი. ბუნება არის მატერია, რომელიც მოძრაობაში იმყოფება. პოლბახს ეკუთვნის განსაზღვრა მატერიისა როგორც ყოველივე იმისა, რაც უშუალოდ ან შუამავლის შემწეობით ჩვენს გარეგანობებზე მოქმედობს. თავისი მატერიალისტური პრინციპები პოლბახმა საზოგადოებრივ მოვლენათა დარგშიც ვადაიტანა. მე-XVIII საუკუნის სხვა მატერიალისტების მსგავსად პოლბახს ჯერ კიდევ არ ესმოდა, რომ თუმცა საზოგადოებრივი მოვლენები ბუნების ზოგად კანონზომიერებას ემორჩილებიან, მაგრამ მათ თავისი განსაკუთრებული კანონზომიერებაც აქვთ. ისტორიზმი და ევოლუციონიზმი საზოგადოდ უცხოა პოლბახისთვის, როგორც მე-XVIII ს. სხვა მატერიალისტებისთვისაც. პოლიტიკურ დარგში პოლბახი მოქალაქეთა ფორმალურ თავისუფლებას და თანასწორობას მიათხოვს, იგი ბურჟუაზიული დემოკრატიის მომხრეა (იხ. პლენანოვი, თხზ. კრებ. ტ. XVIII). — 73, 91, 95, 147, 148, 151, 161.